سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (١٠٩)



الجدل عند الأصوليين

بين النظرية والتطبيق



تأليف

الدكتور مسعود بن موسى فلوسي

أستاذ محاضر بكلية العلوم الاجتماعية
والعلوم الإسلامية - جامعة باتنة - الجزائر

مكتبة الرشد
ناشرون


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الجدل عند الأصوليين

بين النظرية والتطبيق



الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (١٩)

الجدل عند الأصوليين

بين النظرية والتطبيق

تأليف الدكتور
مسعود بن موسى فلوسي
أستاذ محاضر بكلية العلوم الاجتماعية
والعلوم الإسلامية - جامعة باتنة - الجزائر

مكتبة الرشد
ناشرون

أصل هذا الكتاب رسالة علمية أعدت لنيل درجة دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية من كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر وقد تمت مناقشتها يوم الأربعاء ٢٣ ربيع الأول ١٤٢٣هـ الموافق لـ: ٥ جوان (يونيو) ٢٠٠٢ من قبل لجنة مكونة من السادة العلماء:

أ. د. محمد مقبول حسين: رئيسًا

أ.د. إسماعيل يحيى رضوان: مشرفًا ومقررًا

أ. د. مختار بن غربية: عضوًا مناقشًا

د. محمد علي فركوس: عضوًا مناقشًا

د. مصطفى بن صالح باجو: عضوًا مناقشًا

د. نور الدين عباسي: عضوًا مناقشًا

وأجيزت بتقدير مشرف جدًا.

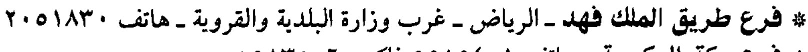
مكتبة الرشد ناشرون

المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ شارع الأمير عبدالله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)

ص.ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١ فاكس ٤٥٧٣٣٨١

Email: alrushd@alrushdryh.com

Website: WWW. rushd.com



* **فرع طريق الملك فهد** ـ الرياض ـ غرب وزارة البلدية والقروية ـ هاتف ٢٠٥١٨٣٠
* **فرع مكة المكرمة** ـ هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
* **فرع المدينة المنورة** ـ شارع أبي ذر الغفاري ـ هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ ـ ٨٣٨٣٤٢٧
* **فرع جدة** ـ ميدان الطائرة ـ هاتف ٦٧٧٦٣٣١
* **فرع القصيم** ـ بريدة طريق المدينة ـ هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
* **فرع أبها** ـ شارع الملك فيصل ـ هاتف ٢٣١٧٣٠٧
* **فرع الدمام** ـ شارع ابن خلدون ـ هاتف ٨٢٨٢١٧٥

وكلاؤنا في الخارج

القاهرة: مكتبة الرشد / ت ٢٧٤٤٦٠٥

الكويت: مكتبة الرشد / ت ٢٦١٢٣٤٧

بيروت: دار ابن حزم هاتف ٧٠١٩٧٤

المغرب: **الدار البيضاء** / مكتبة العلم / ت ٣٠٣٦٢٨

تونس: دار الكتب المشرقية / ت ٨٩٠٨٨٩

اليمن ـ صنعاء: دار الآثار / ت ٦٠٣٧٥٦

الأردن ـ دار الفكر هاتف ٤٦٥٤٧٦١

البحرين ـ مكتبة الغرباء هاتف ٩٥٧٨٣٣ ـ ٩٤٥٧٣٣

الإمارات ـ الشارقة ـ مكتبة الصحابة هاتف ٥٦٣٣٥٧٥

سوريا ـ دمشق ـ دار الفكر هاتف ٢٢١١١٦

قطر ـ مكتبة ابن القيم هاتف ٤٨٦٣٥٣٣

المقدمة

أهمية الموضوع:

الحمد للَّه رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين والعاقبة للمتقين، أما بعد:

فيعتبر موضوع الجدل واحدًا من أهم الموضوعات وأكثرها أحقية بالدراسة والبحث، فهو موضوع يتناول منهجًا ارتبط بالعقيدة الإسلامية من أول يوم أرسل ببيانها رسول اللَّه ﷺ، إذ اتخذ منه القرآن الكريم وسيلة إلى إفحام الخصوم الرافضين للعقيدة الإسلامية من جهة، ووسيلة إلى إقناع أولئك الذين يتوفر لديهم الاستعداد لتقبل هذه العقيدة والحرص على فهم عناصرها من جهة ثانية.

وقد استفاد العلماء المسلمون من توجيهات القرآن الكريم وأساليبه الحكيمة في هذا المجال، فاتخذوا من الجدل وسيلة إلى إقناع مخالفيهم في الرأي حتى تحول لديهم إلى صناعة يلجئون إليها إذا ما أرادوا تدارس المسائل وتقليب وجهات النظر وتبادل الرأي فيها، حتى يتم الاستقرار على رأي أقرب إلى الصواب في شأنها.

فلم يكن الجدل وسيلة إلى إفحام وإقناع مخالفي العقيدة الإسلامية فحسب، بل كان وسيلة كذلك إلى مناقشة وإقناع المسلمين فيما بينهم، وخاصة في الشئون والآراء العلمية المتعلقة بالعقيدة وفروع الفقه وأصوله ومسائل التفسير والحديث، وغيرها من القضايا التي تشغل الفكر الإسلامي.

وذلك ما يظهر من خلال الرجوع إلى مؤلفات العلماء المسلمين في سائر علوم الشريعة الإسلامية المتنوعة عبر التاريخ الإسلامي الطويل، حيث نجدها حافلة بالمسائل الخلافية التي يسوقونها في طابع جدلي بحت يعتمد على إيراد الرأي والرأي المخالف وعرض أدلة كل رأي ومناقشتها مناقشة هادئة هادفة.

وليست الكتب وحدها الميدان الذي عرف الجدل، فإن تاريخ العلوم في ظل الإسلام يشهد بأن دور العلم وحلقات المساجد ومجالس الحكام كانت قد شهدت الآلاف من المناظرات بين العلماء المسلمين فيما بينهم، أو بينهم وبين غيرهم من علماء الأديان الأخرى، حول مسائل علمية متنوعة بين عقدية وفقهية وأصولية

ولغوية وغيرها، وتميزت بتبادل الآراء والحجج ومناقشة المذاهب والأدلة، في أدب جم واحترام متبادل في الغالب، بغية الوصول إلى تحقيق الحق وهو ترجيح الصواب وطرح الخطأ.

وهذا الترجيح بين الآراء والأدلة هو الفائدة الأساس التي يحققها الجدل، حيث يفضي إلى اختيار الرأي الصائب الأقرب إلى الحق وفق ما تقتضيه الأدلة القائمة، وطرح الآراء الأخرى التي لا تسندها أدلة ولا تجد ركائز تقوم عليها، وهو ما يؤدي إلى الاقتراب بالمعلومات والآراء العلمية من الحق والابتعاد بها قدر الإمكان عن الخطأ الذي ربما كان سببا إلى الضلال.

وإذا كان الجدل في العلوم الإسلامية بهذه المكانة والأهمية فقد كان جديرًا بأن يكون موضع بحث ودراسة من طرف الباحثين والدارسين المسلمين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة استجلاء جوانب الشموخ والعظمة في التراث الإسلامي وعلومه، وإبراز مظاهر التفرد والإبداع في هذا التراث حتى ترسمها الأجيال وتتقفى آثار الأسلاف فيها، لكن المؤسف أن هذا الموضوع لم يلق العناية اللازمة إلا في القليل النادر، وإذا كان قد لفت نوعا من الانتباه في دراسات علم الكلام، فإنه في علم أصول الفقه لم يحظ من اهتمام الدارسين إلا بالتفاتات نادرة.

أسباب اختيار البحث:

وقد دعاني إلى اختيار هذا الموضوع لتناوله في رسالة جامعية لنيل شهادة دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية:

أ - ما ذكرته من قلة العناية بهذا الموضوع.. صحيح أن علماءنا القدامى تناولوا موضوع الجدل وأعدوا فيه كتبًا معروفة، ومنها (المعونة في الجدل) لأبي إسحاق الشيرازي، و(المنهاج في ترتيب الحجاج) لأبي الوليد الباجي، و(الكافية في الجدل)، لإمام الحرمين الجويني، و(الجدل على طريقة الفقهاء) لابن عقيل الحنبلي، و(علم الجذل في علم الجدل)، لنجم الدين الطوفي، إلا أن الطابع الغالب على هذه الكتب هو العرض التطبيقي، دون الاهتمام بالتحليل والتنظير إلا قليلًا، ثم إن هذه الكتب تتداخل فيها موضوعات العلوم الإسلامية تداخلًا بينًا، وخاصة موضوعات علم الكلام وعلم الفقه وعلم أصول الفقه. وهو ما يحتاج إلى

جهد فاصل يميز بين هذه الموضوعات ويخرج المتعلقة منها بالأصول الفقهية على حدة.

أما عند المعاصرين، فلا أعرف من لفت الانتباه إلى دراسة فكرة الجدل عند الأصوليين، سوى الباحث التونسي الدكتور عبد المجيد تركي، الذي حقق كتابي (إحكام الفصول في أحكام الأصول) و(المنهاج في ترتيب الحجاج) للباجي، وكتابي (شرح اللمع في أصول الفقه) و(المعونة في الجدل) للشيرازي، وألف كتابا بعنوان (مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي)، وقد نبه في هذه الأعمال كلها إلى أهمية هذا الموضوع، لكن ما كتبه فيه لا يتعدى مجرد إشارات خافتة، دون النفاذ إلى عمقه بالدرس والتحليل.

ب - أما السبب الآخر الذي دعاني إلى اختيار هذا الموضوع، فهو أن الثراء الجدلي الغالب على كتب أصول الفقه، قد لفت انتباهي عندما كنت أعد رسالتي لنيل شهادة الماجستير في موضوع (مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية)، حيث لاحظت استخدام الأصوليين مختلف أساليب الجدل وتناولهم لمختلف صور الاعتراض على آراء المخالفين وأدلتهم، إلا أن استخدامهم ذاك كان استخدامًا تطبيقيًا لا نظريًا، بمعنى أنهم توسعوا في تناول الجدل كتطبيق، لكنهم لم يتناولوا من جوانبه النظرية إلا القليل النادر.

وقد كنت عقدت لأجل ذلك في رسالتي تلك مبحثًا موجزًا عن الجدل عند الأصوليين، لكنه كان مجرد مبحث لا يتعدى صفحات قليلة لا تفي بهذا الموضوع الواسع الأطراف الطويل الذيول، ولذلك قررت أن أستمر في البحث في الموضوع في رسالة أعدها لنيل شهادة دكتوراه الدولة، وهو ما قمت به في هذه الرسالة التي بين يدي القارئ، والحمد لله.

إشكالية البحث وأهدافه:

مما سبق يمكن أن نحدد الإشكالية التي يتناولها هذا البحث بدقة، وهي: ما حقيقة الجدل عند الأصوليين؟ وهل له جذور في الفكر الإسلامي؟ وما هي عناصره النظرية وأسسه الفكرية التي يقوم عليها، وخطواته العملية التي يسير وفقها..؟ ثم كيف تم تطبيق تلك الأسس والخطوات النظرية عند الاختلاف في

المسائل العملية؟ وما هي هذه المسائل أساسًا؟

وباختصار يمكن أن نطرح التساؤل بالصيغة الآتية: هل للجدل نظرية عند الأصوليين، وما هي هذه النظرية؟ وهل له تطبيقات، وما هي هذه التطبيقات؟

هذا هو التساؤل الرئيس الذي حاولت الوصول إليه من خلال تحقيق جملة من الأهداف الجزئية، هي:

أ - تجميع عناصر موضوع الجدل النظرية والتطبيقية عند الأصوليين، وسبكها في بناء منهجي يجعل معالم الموضوع واضحة، وإسهامات الأصوليين فيه بارزة بكل جلاء ووضوح.

ب - بيان جذور الجدل في الفكر الأصولي، والدوافع التي دفعت الأصوليين إلى التفنن في استخدامه وإبداعهم في ابتكار أساليبه ومناهجه.

ج - إبراز تمايز الدراسات الأصولية فيما بينها في شأن استخدام الجدل وقوة ظهوره في هذه الدراسات عبر مراحل ظهورها.

د - إبراز الدور الذي لعبه المنهج الجدلي في تطوير علم أصول الفقه وإثراء موضوعاته بمباحث جديدة كانت تظهر مع تقدم هذا العلم وتطوره.

منهج البحث:

لقد رأيت بالنظر إلى طبيعة الموضوع أن تحقيق هذه الأهداف، يقتضي السير على منهج دقيق يجمع عددا من الأسس المستمدة من أكثر من منهج، وهذه الأسس هي:

أ - **التأريخ**: إذ أن هذا الموضوع له طبيعة تاريخية، فقد اقتضاني تتبع جذور الجدل في الفكر الإسلامي وإسهامات الأصوليين في البحث الجدلي إلى النبش في كتب التاريخ والتراجم والموسوعات الخاصة بالتأريخ للكتب والمؤلفات، في محاولة للوقوف على عناوين الكتب التي تتعلق بموضوع الجدل منسوبة إلى مؤلفيها، ثم البحث في سير هؤلاء المؤلفين لتحديد الفترات التاريخية التي ينتمون إليها، ثم محاولة الوقوف على طبيعة الإسهام الذي قدمه كل منهم في هذا المجال.

ب - **الاستقراء**: وهذا الأساس إنما استعملته في الجانب النظري أكثر منه في الجانب التطبيقي، وما ذلك إلا لأن هذا الموضوع إنما يعاني من النقص أساسا في

جانبه النظري، ولذلك حاولت أن أستخلص الأسس النظرية للمنهج الجدلي عند الأصوليين من واقع مؤلفاتهم في علم أصول الفقه.

كما طبقته كذلك في الجانب التطبيقي ولكن بصورة أقل، لأن الأصوليين تناولوا هذه التطبيقات في عدد من مؤلفاتهم، ولذلك فإن استقرائي لها كان عبارة عن تجميع وإعادة عرض.

ج - **التحليل**: وهو النتيجة الطبيعية للاستقراء، فقد أفضى بي ما جمعته من مادة علمية تطبيقية من كتب الأصوليين إلى تحليلها وملاحظة العناصر المشتركة بينها، وعن طريق ذلك توصلت إلى ضبط الكثير من العناوين النظرية التي ينطوي عليها هذا البحث.

د - **التوازن بين النظرية والتطبيق**: وهذا أساس منهجي حَكَمَ بحثي من بدايته إلى نهايته، فقد حاولت - نظرًا لطبيعة الموضوع - أن أحافظ على هذا التوازن، وأعمل على ألا يغلب أحد طرفي الموضوع على الآخر، وأحسب أني نجحت في ذلك بحمد اللَّه عز وجل، لكن لابد من الإشارة إلى أن مادة الموضوع في موقع من مواقع البحث قد تكون قليلة جدًا أحيانًا، ولذلك لا يمكنني أن أحافظ في هذا الموقع على مبدأ التوازن، فلا شك أن طبيعة الموضوع وطبيعة كل عنصر من عناصره والمادة العلمية المتصلة به، كل ذلك له تأثير في هذا الإطار.

خطة البحث:

لقد اقتضتني الأهداف التي حاولت الوصول إليها، وطبيعة المنهج الذي سرت عليه أن أقسم الموضوع إلى قسمين رئيسين، أحدهما أخصصه للنظرية، والثاني للتطبيق، ولما كان الموضوع يضرب بجذوره في أعماق التاريخ وأصوله تاريخية أساسًا، فقد كان لابد من أن أخصص للجانب التاريخي مجاله اللازم في البحث، لكن على سبيل اعتباره مدخلا إلى البحث لا من صلبه.

ولذلك جاء هذا البحث مقسمًا إلى باب تمهيدي، وبابين اثنين أساسين، وكل باب من الثلاثة ينقسم إلى فصول، وكل فصل إلى مباحث، وكل مبحث إلى مطالب، تبعا لنوعية المادة وطبيعة الموقع الذي توضع فيه.

أما الباب التمهيدي، فقد جعلته تحت عنوان: جذور الجدل ونشأته وتطوره عند

الأصوليين، وقد قسمته إلى فصلين:

الفصل الأول: جذور الجدل قبل علم أصول الفقه: وقد تعرضت في مباحثه الخمسة إلى بيان أن هذا المنهج له أصول في النفس الإنسانية، وإلى استخدامه في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الشريفة، وإلى واقعه في عصر الصحابة والتابعين، ثم في عصر أتباع التابعين والأئمة المجتهدين.

الفصل الثاني: تعرضت فيه لنشأة وتطور البحث الجدلي عند الأصوليين، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث تبعًا للمراحل التي مر بها تطور هذا المنهج في كتب الأصوليين، تناولت في المبحث الأول مرحلة النشأة والتأسيس، وفي الثاني مرحلة التطور والتكامل، وفي الثالث مرحلة التراجع والضعف، يأتي إثر ذلك مباشرة .

الباب الأول: نظرية الجدل عند الأصوليين، وقد قسمته إلى أربعة فصول.

تناولت في الفصل الأول: مفهوم الجدل عند الأصوليين، حيث تتبعت في المبحث الأول منه معنى الجدل في اللغة العربية، وفي المبحث الثاني تعريف الجدل في الاصطلاح الأصولي، ثم في المبحث الثالث درست الفرق بين علم الجدل وعلم المناظرة، وفي المبحث الرابع درست كذلك الفرق بين علم الجدل وعلم الخلاف.

وقسمت الفصل الثاني: أسس منهج الجدل عند الأصوليين، إلى ثلاثة مباحث، تناولت في كل واحد منها أساسًا من تلك الأسس، حيث جعلت المبحث الأول للنظر العقلي، والثاني للحد أو التعريف، والثالث للاستدلال.

أما الفصل الثالث الذي جعلته تحت عنوان: عناصر طريقة الجدل عند الأصوليين، فقسمته إلى أربعة مباحث، تناولت في الأول منها حرص الأصوليين على استيفاء كافة المسائل الخلافية في الأصول بالطريقة الجدلية، ثم تناولت في الثاني كيفية جريان الجدل عمليًا، وذلك عبر السؤال والجواب، ثم درست في الثالث كيفية انتهاء الجدل وذلك بالانقطاع أو الانتقال، وأخيرا تناولت في المبحث الرابع نتيجة الجدل من خلال هذه الطريقة، وذلك تحت عنوان: ثمرات الجدل في أصول الفقه.

أما الفصل الرابع والأخير في الباب الأول، فجاء تحت عنوان: آداب الجدل

عند الأصوليين، وقد عالجت هذه الآداب من خلال أربعة مباحث، المبحث الأول تناول: الآداب المتعلقة بشخصية المجادل، والثاني: الآداب المتعلقة بالعلاقة بين المتجادلين، والثالث: الآداب المتعلقة بموضوع الجدل، والرابع: الآداب المتعلقة بأسلوب الجدل.

وأما الباب الثاني: تطبيقات الجدل عند الأصوليين، فقد توصلت بالاستقراء إلى أن هذه التطبيقات تدور كلها حول الأدلة، وهي تنحصر في أربعة محاور من الأدلة: الكتاب، السنة، القياس، بقية الأدلة الشرعية.

ولذلك درست في الفصل الأول: الجدل في الاستدلال بالكتاب، حيث حصرت الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالآيات القرآنية والأجوبة عليها في سبعة مباحث: المبحث الأول: الاعتراض من جهة أن المستدل لا يقول بنفس الدليل، المبحث الثاني: الاعتراض بالقول بموجب الآية، المبحث الثالث: الاعتراض بدعوى المشاركة في الدليل، المبحث الرابع: الاعتراض باختلاف القراءات، المبحث الخامس: الاعتراض بدعوى النسخ، المبحث السادس: الاعتراض من جهة التأويل، المبحث السابع: الاعتراض بالمعارضة.

وتناولت في الفصل الثاني: الجدل في الاستدلال بالسنة (الاعتراضات الواردة عليه والأجوبة عن تلك الاعتراضات)، وذلك في أربعة مباحث: المبحث الأول: الاعتراضات على الاستدلال بالسنة من جهة الإسناد، المبحث الثاني: الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالمتن (القول المبتدأ)، المبحث الثالث: الاعتراضات على الاستدلال بالسنة الواردة على سبب، المبحث الرابع: الاعتراضات الواردة على الاستدلال بأفعال النبي ﷺ.

أما الفصل الثالث: فخصصته للحديث عن الجدل في الاستدلال بالقياس (الاعتراضات الواردة عليه)، وجعلته في أربعة مباحث: المبحث الأول: الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالقياس من جهة الحجية، المبحث الثاني: الاعتراضات الواردة على عموم أركان القياس، المبحث الثالث: الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة، المبحث الرابع: الاعتراضات الواردة على العلة الطردية.

يأتي بعد ذلك الفصل الرابع والأخير من الباب الثاني والرسالة معًا: الجدل في

الاستدلال ببقية الأدلة الشرعية، وهو من خمسة مباحث: المبحث الأول: الجدل في الاستدلال بالإجماع، المبحث الثاني: الجدل في الاستدلال بقول الصحابي، المبحث الثالث: الجدل في الاستدلال باستصحاب الحال، المبحث الرابع: الجدل في الاستدلال بفحوى الخطاب (مفهوم الموافقة)، المبحث الخامس: الجدل في الاستدلال بدليل الخطاب (مفهوم المخالفة).

وأنهيت بعد ذلك كله هذه الرسالة بخاتمة ضمنتها النتائج التي قادني إليها البحث وكذا الآفاق التي يفتحها أمام البحث العلمي مستقبلًا.

الصعوبات التي اعترضت البحث:

وفي بحثي واستقصائي لجوانب الموضوع ومعلوماته وعناصره، اعترضتني جملة من المصاعب، يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ - صعوبة الحصول على مؤلفات الأصوليين الخاصة بالجدل، لأنها نادرة وقليلة التداول، وغير متوفرة في المكتبات العامة، وقد اقتضاني الحصول على ما هو مطبوع منها انتظار وقت طويل.

ب - كوني أول من يطرق الموضوع بهذه الصورة فيما أعلم وأعتقد، جعلني كمن يدخل غابة موحشة متشابكة الأغصان دون أن يتوفر لديه دليل يريه الطريق أو يبين له معالمها، مما جعلني أغير خطة البحث وأعدلها مرارا عديدة، ولم أستقر على خطة نهائية إلا في اللحظات الأخيرة من البحث.

ج - قلة المراجع المساعدة في المكتبات العامة وشح أصحاب المكتبات الخاصة، جعلني ألجأ في كثير من الأحيان إلى التصوير، وما يترتب عليه من انتظار وتضييع للوقت وتكاليف مادية باهظة.

د - صعوبة الموضوع في حد ذاته، فهو موضوع معقد ومترامي الأطراف، ولم يكن من السهولة جمع عناصره في طابع منهجي متكامل؛ فالمادة النظرية لم تكن متوفرة، وقد اقتضى مني استخلاصها سياحات طويلة في مختلف كتب علم أصول الفقه، وهي موسوعات كبيرة ولغتها صعبة وتحتاج إلى رصيد طويل من الخبرة وطول الممارسة، والمادة التطبيقية متفرقة مشتتة، وقد تطلب مني جمعها كذلك جهدًا طويلًا ومعاناة كبيرة.

كلمة عن مصادر البحث ومراجعه:

ولابد قبل أن أنهي هذه المقدمة من كلمة عن المصادر والمراجع التي استمددت منها مادة هذه الرسالة العلمية.

وأول ما يأتي في قائمة مصادر هذا الموضوع؛ الكتب التي ألفها الأصوليون في الجدل، وهي قليلة ومحدودة: «المعونة في الجدل » للشيرازي، «المنهاج في ترتيب الحجاج»، للباجي، «الكافية في الجدل» للجويني، «الجدل على طريقة الفقهاء» لابن عقيل، وكذلك الجزئين الثاني والثالث من «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل أيضًا، ثم «علم الجذل في علم الجدل»، للطوفي، وهذه المؤلفات استفدت منها استفادة كبيرة لأنها هي المصادر الأساس للبحث، لكن الاستفادة منها متفاوتة، فقد استفدت من بعضها في الناحية النظرية أكثر، ومن البعض الآخر في الناحية التطبيقية أكثر.

يلي بعد ذلك النوع الثاني من المصادر، وهو المؤلفات الأصولية العامة، وهذه استفدت منها كذلك استفادة جمة، وأذكر منها على وجه الخصوص: «التقريب والإرشاد» للباقلاني، «شرح اللمع» للشيرازي، «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين الجويني، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، للباجي، «المحصول في علم الأصول» للرازي، «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى الفراء، «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل، «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، «روضة الناظر وجنة المناظر»، لابن قدامة، «شرح مختصر الروضة» للطوفي، «المغني في أصول الفقه» لجلال الدين الخبازي، «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للتلمساني، «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي، و«البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي، وغيرها كثير.

كما رجعت في تحديد معنى الجدل وبعض المصطلحات الأخرى في اللغة العربية إلى عدد من المعاجم المعتمدة، ومنها «القاموس المحيط» للفيروزأبادي، «لسان العرب» لابن منظور، «معجم مقاييس اللغة»، لابن فارس، «تهذيب اللغة» للأزهري، «مفردات ألفاظ القرآن» للراغب الأصفهاني، وغيرها.

وقد أعانتني كتب التراجم وفهارس الكتب، ومنها خاصة «سير أعلام النبلاء»

للذهبي، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة، على معرفة الكثير من عناوين الكتب المؤلفة في الجدل، والتي فقدت ولم تصل إلينا أو ما تزال مخطوطة لم تصل إليها يد التحقيق والطباعة.

ورجعت في دراسة الجدل في القرآن والسنة إلى كتب التفسير والحديث، ومنها «تفسير التحرير والتنوير» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، واستفدت من الدراسات الحديثة التي ظهرت في موضوع الجدل في القرآن الكريم خاصة، ومنها مثلا: «مناهج الجدل في القرآن الكريم» لزاهر عوض الألمعي، «والجدل في القرآن الكريم» للدكتور محمد التومي.

ولم أستنكف عن الاستفادة من المؤلفات والبحوث المعاصرة التي وجدت فيها مادة لها صلة بالبحث، حتى وإن كان يبدو أن هذه المؤلفات أو البحوث لا علاقة لها بمجال الدراسة، وذلك لأن العلوم وإن تباينت مجالاتها إلا أنها قد تتفق أحيانًا في بعض مسائلها أو في بعض أسس مناهجها.

الطريقة المعتمدة في كتابة الرسالة:

في ختام هذه المقدمة أود أن أشير إلى أني اعتمدت في كتابة الرسالة طريقة قامت أساسا على جملة من العناصر الضرورية، وهي:

أ - الحرص على الكتابة الصحيحة للآيات القرآنية، مشكولة، وكذا تخريج هذه الآيات بإحالتها إلى مواضعها من سور القرآن الكريم.

ب - الحرص كذلك على الكتابة الصحيحة للأحاديث النبوية الشريفة، وتخريجها بإحالتها إلى مواضعها من كتب السنة، مع اعتماد ترقيم الطبعة العالمية لكتب السنة التسعة، باستخدام القرص الإلكتروني المضغوط الذي تم إنجازه من قبل خبراء شركة «صخر» لبرامج الحاسب الآلي، ونال رضى وثقة العلماء والباحثين.

ج - الترجمة لجل الأعلام المذكورين في متن الرسالة بالرجوع إلى المصادر الأصيلة في هذا المجال، ولم أرجع إلى المراجع الحديثة إلا حين أعجز عن الوقوف على الترجمة في المصادر القديمة، ولم أغفل الترجمة لمن أذكر إلا لمن كان من المشهورين، مثل الصحابة وبعض التابعين.

د - كان حرصي شديدًا على التوثيق العلمي الصحيح للمعلومات التي أنقلها

مباشرة من المصادر الأصيلة للبحث، دون استخدام النقل بالواسطة إلا في حالات نادرة جدا أشرت إليها في مواضعها من البحث، وذلك بالنسبة لمصادر لم أقف عليها.

هـ - التزمت عند الإحالة إلى المصدر أو المرجع أول مرة أن أذكر كل المعلومات المتعلقة به، ولم أغفل هذا الأمر إلا فيما يتعلق بمصادر التراجم، حيث اكتفيت بالإشارة إلى الجزء والصفحة، لتعذر نقل كل المعلومات المتعلقة بكل مصدر، مكتفيًا بذكر هذه المعلومات في قائمة المصادر والمراجع في ذيل الرسالة.

و - ذيلت الرسالة بعدد من الفهارس التفصيلية التي من شأنها أن تساعد قارئها على الوصول إلى بغيته منها بأيسر سبيل، وهذه الفهارس تتعلق بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار، والمصطلحات المعرفة، والقواعد والمسائل الأصولية، والمسائل الفقهية، والأعلام، والكتب المذكورة في المتن، ثم قائمة المصادر والمراجع، وأخيرًا فهرس الموضوعات.

ز - حليت فصول الرسالة ومباحثها بأسلوب علمي يتوخى الوضوح والبيان قدر الإمكان، وابتعدت كلية عن أسلوب الحشو والبهرجة اللفظية، وذلك حرصًا على الدقة العلمية اللازمة في أي بحث يتناول مسألة علمية ويسعى إلى الوصول إلى نتائج تخدم العلم وتساهم في إثرائه.

أرجو أن أكون قد وفقت إلى معالجة الموضوع بما يستحق من بحث وعرض وتحليل، وأن أكون قد ساهمت في إضافة لبنة جديدة إلى صرح علم أصول الفقه ومناهج دراسته والبحث فيه، وما توفيقي إلا باللّه، هو حسبي، عليه توكلت وإليه أنيب، وله الحمد في الأول والآخر.

الفقير إلى عفو ربه

مسعود بن موسى فلوسي الغسيري

تازولت - باتنة، في: الجمعة 5 جمادى الثانية 1422 هـ

الموافق لـ: 24 أوت 2001 م

الباب التمهيدي
جذور الجدل
ونشأته وتطوره عند الأصوليين

توطئة:

خضوعًا لمنطق التراتب بين الأفكار المرتبط بعضها ببعض، نحتاج قبل عرض نظرية الجدل وتطبيقاته عند علماء أصول الفقه إلى تأصيل هذا المنهج وإبراز أصوله الشرعية التي تبرر قيامه ووجوده، وذلك بتتبع جذوره في الفطرة الإنسانية، ثم توظيفه في القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذا ظهوره وانتشاره كمنهج فكري عند كل من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين..

ثم نتناول بعد ذلك نشأة وتطور الجدل في أصول الفقه، والمراحل التي مر بها، وإسهامات الأصوليين في هذا الباب في كل مرحلة من تلك المراحل.

لذلك، سيكون هذا الباب التمهيدي من الرسالة متكونًا من فصلين:

الفصل الأول: جذور الجدل قبل علم أصول الفقه.

الفصل الثاني: نشأة وتطور البحث الجدلي في أصول الفقه.

*** *** ***

الفصل الأول
جذور الجدل
قبل علم أصول الفقه

توطئة:

إن الجدل عند علماء أصول الفقه ليس منهجًا ناشئًا من فراغ أو مستمدًا من أفكار الآخرين، وإنما هو منهج أصيل يستمد مبرراته من كون الجدل نزعة فطرية في الإنسان أولًا، ثم من أصول الإسلام في الكتاب والسنة التي اتخذت من الجدل وسيلة إلى تبليغ الدين والدفاع عن أصوله وفروعه، كما يستمد مبرراته أيضًا من ممارسة الرعيل الأول من السلف الصالح له باعتباره أداة لتبليغ الدين والدفاع عنه، وكذا وسيلة لإدارة وجوه النظر في الاجتهادات التي يتوصلون إليها بغية التحقق من سلامتها وصحة ما يتم التوصل إليه بشأنها.

وعلى هذا الأساس أحاول في هذا الفصل التأصيل لمنهج الجدل عند علماء أصول الفقه، بتتبع هذا المنهج في أصوله الأولى في النفس الإنسانية، ثم باستخراج مبررات الجدل من القرآن الكريم الذي استعمل هذا المنهج، ثم من السنة النبوية الشريفة التي استعملت هذا المنهج أيضًا، ثم أنتقل بعد ذلك إلى تأصيل هذا المنهج في عمل الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

لذلك سيتكون هذا الفصل من خمسة مباحث، هي:

المبحث الأول: الجدل منزع فطري في الإنسان.

المبحث الثاني: الجدل في القرآن الكريم.

المبحث الثالث: الجدل في السنة النبوية الشريفة.

المبحث الرابع: الجدل في عصر الصحابة والتابعين.

المبحث الخامس: الجدل في عصر أتباع التابعين والأئمة المجتهدين.

المبحث الأول

الجدل منزع فطري في الإنسان

المطلب الأول: الجدل ظاهرة كونية:

خلق اللّه عز وجل الإنسان، وفطره - فيما فطره - على القدرة على التأمل والتفكير، الذي هو نتيجة للدهشة والتساؤل اللذين ينتابان ذهن الإنسان حين مشاهدة ما يحيط به في هذا الكون من مخلوقات مختلفة الأنواع والأشكال والوظائف، وكذا محاولته فهم ذاته وكنه وجوده والعلاقة التي تربطه بالكون وما فيه.

وكما فطر اللّه سبحانه وتعالى الإنسان على التساؤل والتفكير، فقد فطره كذلك على النطق بما ينتهي إليه تأمله وتفكيره، إذ «يجد نفسه مدفوعًا بالجبلة والطبع إلى حب الإفضاء بأفكاره ومعلوماته والإفصاح عنها»[1].

وإذا كانت هذه حقيقة فطرية ملموسة، فإن هناك حقيقة فطرية أخرى لا يختلف حولها اثنان، وتلك هي أن «التنوع حقيقة إنسانية تبدأ من الاختلاف في التكوين العضوي بين البشر - ذكر وأنثى - وتنتهي بعشرات الصور التي تعكس هذا الاختلاف والتنوع - في الألوان والطبائع والأمزجة وأنماط الحياة والسلوك.. الخ - وهذا التنوع هو الميزة الأرقى لهذا الكائن البشري، وهو النتيجة الطبيعية لعناصر الحرية والاختيار اللذين يتميز بهما الكائن البشري»[2]، وهذا التنوع في هذه المستويات كلها، يفضي - بالطبيعة - إلى تنوع ما يصل إليه الإنسان بتأمله وتفكيره.. لذلك كان «الاختلاف الفكري بين بني الإنسان قديمًا قدم الإنسان في هذه الأرض، ابتدأ معه حيث ابتدأ ينظر إلى الكون فيشده بعظمته، وتأخذه الحيرة في إدراك كنهه وحقيقته»[3].

(1) مناهج الجدل في القرآن الكريم، لزاهر عوض الألمعي، د. ن، د. ت، ص: 26.
(2) حول أسئلة الحوار والوحدة، مقال للسيد محمد محسن الأمين، مجلة المنطلق - بيروت، العدد: 105، ربيع الأول، 1414 هـ، ص: 22.
(3) تاريخ الجدل، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، د، ت، ص: 7.

ثم إن الإنسان، إلى جانب كونه مفطورًا على التنوع والاختلاف الفكري، هو مفطور كذلك على التفاعل مع غيره من بني جنسه بواسطة الاحتكاك والتعارف، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(1).

ومن الطبيعي أن ينتج هذا التفاعل التقاء الأفكار وتصادمها وتنازعها، إذ يجد كل إنسان نفسه مدفوعًا إلى التعبير عن خواطره وأفكاره والإفصاح عنها وعرضها للحوار والجدل، فينشأ إثر ذلك «الحجاج والنقاش وتبادل الأفكار واحتكاك بعضها ببعض موافقة أو مخالفة أو برهنة أو معارضة أو تعلمًا وتعليمًا وما شاكل ذلك مما هو مرتكز في الفطرة الإنسانية وما تستدعيه طبيعة النوع البشري من التعارف والمدنية، فالجدال لا يمكن أن يخلو منه بشر عنده بيان لأنه يعبر عما يختلج في نفسه من بيان بصرف النظر عن طبيعة هذا البيان وبواعثه»(2).

إن الجدل - إذًا - إنما ينشأ حيث يقع الاختلاف في إدراك حقائق الحياة بين بني الإنسان، سواء تعلقت هذه الحقائق بما يعتقده الإنسان عن الكون وخالقه وطبيعة العلاقة التي تربطه بهما، أو تعلقت بكيفية السلوك في الواقع وما ينبغي فعله أو الكف عنه، ذلك أن الجدل إنما «يعود بمعناه العام إلى نزعة البيان والإفصاح المودعة فطريًا في الإنسان، وهو عبارة عما يجيش في النفس من تأثرات وأحاسيس لإظهار مبدأ أو نصرة حق أو تصحيح خطأ أو توجيه مفهوم أو غير ذلك مما جبلت عليه النفوس البشرية، وبأي دافع كان هذا الحوار الإنساني فالجدل ضرورة حتمية بمعناه العام، أي أنه طبيعة وجبلة في الفطرة الإنسانية»(3).

وليس هذا المبدأ الفطري حكرًا على الراشدين فقط من بني الإنسان دون صغارهم وصبيانهم، بل إنه في صوره البسيطة الساذجة نجده منتشرًا بكثرة بين الصبيان في ألعابهم ومحاوراتهم، إذ عادة ما تنشأ المحاورات الجدلية بينهم إذا سطا أحدهم مثلًا على شيء لآخر، فيضطر صاحبه إلى الدفاع عن حقه في ذلك

(1) سورة الحجرات، الآية: 13 .
(2) مناهج الجدل في القرآن الكريم، للدكتور زاهر عوض الألمعي، ص: 27 .
(3) المرجع نفسه، في الموضع ذاته.

الشيء ومحاولة الاستدلال على ذلك بأدلة العقل وشواهد الواقع.

يقول الإمام نجم الدين الطوفي[1] في هذا الصدد:

«الجدل صناعة تكاد تكون فطرية، إن لم تكن كذلك حقيقة، فإنا نرى العامة، بل الصبيان، تقع بينهم المناظرات على القانون الصناعي، من إيراد الاستفسار، كقول أحدهم لآخر: أيش قلت؟ أو: كيف قلت؟ أو: أيش معنى هذا؟ والمنع هو الذي يسمونه المكابرة، نحو قولهم: واللّه ما هو كذا، وما هو إلا كذا، والنقض كقول بعضهم: فلان علق على دابته عوذة فما مرضت، فيقول الآخر: قد علق فلان على دابته عوذة فماتت أو مرضت، وهو وجود العلة بدون الحكم وهو النقض.

والصبيان ببدائههم يدركون أن المعارضة تبطل الحجة، وأنها بعد المعارضة ترجيح بلا مرجح وأنه باطل، فإذا افتخر أحدهم على باقيهم بطفر نهر أو وثوب جدار أو نحو ذلك، اجتهدوا على أن يفعلوا مثل فعله، فإن صح لهم علموا أن افتخاره عليهم قد بطل وأنه صار ترجيحًا بلا مرجح، وأن ذلك باطل، وأشباه ذلك مما يقع من العامة كثيرًا»[2].

والحقيقة أن الجدل ليس ظاهرة مقصورة على الإنسان دون غيره من مخلوقات اللّه في هذا الكون، بل إنه وجد حتى قبل وجود الإنسان ذاته، فقد سأل الملائكة عن المغزى من خلق الإنسان، وأبدوا اندهاشهم من خلق كائن سيفسد في الأرض ويهلك الحرث والنسل، وقد نقل القرآن الكريم في مواضع متعددة قصة الحوار

(1) هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي، البغدادي، الحنبلي، الملقب بنجم الدين، ولد سنة: 673 هـ/ 1274 م، بقرية طوفى من أعمال العراق، وبها نشأ وأخذ العلم، ثم رحل منها إلى بغداد، وفيها جالس شيوخ العلم وأخذ عنهم، كما سافر إلى دمشق لسماع الحديث، واجتمع فيها بكبار علماء عصره، كان قوي الحافظة شديد الذكاء، مقتصدا في لباسه، متقللا من الدنيا، مجيدًا لكثير من العلوم، توفي بالخليل سنة: 716 هـ/ 1316م، ودفن بها، من مصنفاته: شرح أربعين النووي، الإكسير في قواعد التفسير، الانتصارات الإسلامية على الفرقة النصرانية، شرح مختصر الروضة في الأصول، وغيرها... (ترجمته في: الدرر الكامنة لابن حجر، ج: 2، ص: 295 ، شذرات الذهب لابن العماد، ج: 3، ص: 39).

(2) علم الجذل في علم الجدل، للإمام نجم الدين الطوفي، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن - ألمانيا، 1408 هـ/ 1987 م، ص: 209 - 210 .

الجدلي الذي دار بين اللَّه عز وجل وملائكته، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾[1].

لقد جادل الملائكة في خلق آدم جدل استفهام وطلب تعلم، ولكن إبليس جادل فيه مكابرة ومعاندة، وذلك حين أمره اللَّه سبحانه وتعالى بالسجود لآدم تكريمًا له وتشريفًا، فرفض الامتثال بدعوى أنه أفضل من آدم، واستدل لأفضليته المزعومة بأنه هو مخلوق من نار، وأما آدم فمخلوق من طين، والنار - في نظره القاصر - أفضل من الطين.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾﴾[2].

وهكذا يتبين أن الجدل ظاهرة كونية وجدت حتى قبل وجود الإنسان، ثم ارتبطت بوجوده في هذه الأرض، وأصبحت طبيعة من طبائعه الفطرية التي لا ينفك عنها في سائر أحواله وفي أنشطته المتنوعة في هذه الحياة.

---

(1) سورة البقرة، الآيات: 30 إلى 33 .
(2) سورة الأعراف، الآيات: 11 إلى 18 ، وانظر أيضًا في: سورة الحجر، الآيات: 31 - 44 ، سورة الإسراء، الآيات: 61 - 65، سورة ص، الآيات: 74 - 85 .

المطلب الثاني: كثرة جدل الإنسان

مع أن الجدل - كما قلنا - ظاهرة كونية، لا يتميز بها الإنسان وحده، إلا أنه يعتبر أكثر المخلوقات قدرة عليها، وأشدها تمرنًا عليها واستعمالًا لها.

حتى إن اللّه عز وجل وصف الإنسان بأنه أكثر مخلوقاته جدلا، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾﴾[1].

فجدل الإنسان لا يقف عند حد معين، بل إنه يمتد ليشمل كل موقع قد يوجد فيه الإنسان، كائنًا ما كان هذا الموقع، إذ يجد نفسه دائمًا في حاجة إلى ممارسة الجدل لكي يحقق ذاته في هذا الموقع الذي يوجد فيه، بالتأمل فيما يلزمه عمله، ثم بالتصريح برأيه والكشف عن نتيجة تأمله وإدارة الجدل حولها مع غيره الذي قد يكون مخالفًا له فيما انتهى إليه..

ويرى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور[2] رحمه اللّه أن اسم التفضيل (أكثر) في هذه الآية «مسلوب المفاضلة... وإنما أتى بصيغته لقصد المبالغة في شدة جدل الإنسان وجنوحه إلى المماراة والنزاع حتى فيما ترك الجدال في شأنه أحسن، بحيث إن شدة الوصف فيه تشبه تفوقه في الوصف على كل من يعرض أنه موصوف به».

فـ(أكثر) لم يرد في مقام المقارنة بين الإنسان وغيره، وإنما ورد في مقام الحديث عن كثرة جدل الإنسان ذاته، ويبرر رأيه هذا بقوله:

«وإنما ألجئنا إلى هذا التأويل في اسم التفضيل، لظهور أن غير الإنسان من أنواع ما على الأرض لا يتصور منه الجدل، فالجدل خاص بالإنسان لأنه من

(1) سورة الكهف، الآية: 54 .

(2) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين، وشيخ جامع الزيتونة بتونس، ولد بتونس سنة (1296 هـ/ 1879 م)، وبها درس، وتوفي سنة (1393 هـ/ 1973 م)، عين عام 1932 شيخًا للإسلام، وكان عضوًا في مجمعي القاهرة ودمشق، من مصنفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، التحرير والتنوير في التفسير، وغيرها، ترجمته في: (معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 363، وكتاب: شيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور، للدكتور بلقاسم الغالي).

شعب النطق الذي هو فصل حقيقة الإنسانية، أما الملائكة فجدلهم محمود، مثل قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ إلى قوله: ﴿وَنُقَدِّسُ لَكَۖ﴾، وأما الشياطين، فهم أكثر جدلًا من الإنسان، ولكن لما نبا المقام عن إرادتهم كانوا غير مرادين بالتفضيل عليهم في الجدل»(1).

وسواء كان ما ذهب إليه الإمام تأويلًا راجحًا أو مرجوحًا، فإن المراد هنا، كما ذهب هو نفسه: «مطلق الجدل، وخاصة ما كان منه بباطل، أي أن كل إنسان في طبعه الحرص على إقناع المخالف بأحقية معتقده أو عمله»(2).

فجدل الإنسان كثير لا يدخل تحت حصر، إن في الكم أو في الكيف، «فالكثرة في الكم يمثلها عرض الحجة الواحدة بعدد وفير من أساليب القول، والإنسان يفعل ذلك طمعًا بأن أسلوبًا كلاميًا منها قد يؤثر فيمن يجادله.. والكثرة في الكيف يمثلها كثرة الأنواع والصور الفكرية التي يجادل الإنسان فيها أو يستخدمها في جداله، ومن ذلك أن يجادل الإنسان فيما له به حجة، وفيما ليس له به حجة أو شبه حجة، أو رائحة دليل، وقد يتمسك بما هو ظاهر الفساد والبطلان، لأن له هوى في ذلك، ويحاول بكل وسيلة جدلية أن يقلب الباطل حقًا والحق باطلًا، وأن يتظاهر بأن الحق في جانبه، مع أنه لا دليل له إلا الكذب في القول»(3).

قال أحد المفسرين في التعليق على قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا﴾: «يعني: أن الأشياء التي يتأتى منها الجدل إن فصلتها واحدا بعد واحد، فإن الإنسان أكثرها خصومة، فقوله (أكثر شيء كقوله (أول مرة) في الأنعام(4)، وكثرة جدل الإنسان لسعة مضطربه فيما بين أوج الملكية إلى حضيض البهيمية، فليس له في جانبي التصاعد والتسافل مقام معلوم»(5).

(1) تفسير التحرير والتنوير، للإمام محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984 م، ج: 15، ص: 347.
(2) المرجع نفسه، ج: 15، ص: 349.
(3) الأخلاق الإسلامية وأسسها، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم - دمشق، ج: 1، ص: 360.
(4) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾[سورة الأنعام، الآية: 94].
(5) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري، ضبطه =

المطلب الثالث: جدل الإنسان بين الحق والباطل

إن وصف اللَّه عز وجل للإنسان بأنه أكثر شيء جدلًا، دليل على «مبلغ قدرته على الحيلة الفكرية التي تمكنه من أن يجادل بالحق أو بالباطل، ويكر ويفر ويراوغ في المجادلة»[1]..

وقد توفرت هذه المقدرة في الإنسان منذ بدء وجوده على هذه الأرض، حيث عرف منذ نشأته الأولى كيف يداور ويحاور في القول، ومرن على مجادلة الغير، كسبيل ينفذ من خلاله إلى تحقيق مصالحه وإقناع الآخرين بتمكينه من تلك المصالح، عن طريق التبادل أو التنازل، ولم يكن يتورع عن استخدام هذه الوسيلة حتى في سلب حقوق الآخرين وهضمها، فضلًا عن استخدامه لها في الحصول على حقوقه المشروعة.

ويشهد التاريخ الإنساني، أن الإنسان وإن كان قد استعمل الجدل في الحق في بعض الأحيان، كما كان حال الرسل والأنبياء والدعاة، فقد استعمله في الباطل أكثر الأحيان، إذ شهدت أغلب فترات التاريخ محاولة الإنسان إقرار الباطل وغمط الحق باعتماد الحيل المتنوعة، القائمة على الخداع والختل والمراوغة والتزيين بالقول في مكر ودهاء.. ويرجع سبب انتصار الإنسان للباطل على حساب الحق في أكثر الأحيان، إلى سيطرة نوازع الهوى على نفسه وتغطيتها على منافذ رؤيته وبصيرته، فيصبح لا يرى إلا ما يمليه عليه هواه، حتى وإن كان فيه هلاكه ودمار حياته.

لكن الغريب في سلوك الإنسان، أنه «حين تدفعه أهواؤه وشهواته الجانحة إلى تجاوز دائرة الحق والعدل والخير والفضيلة، ويظل مع ذلك حريصًا على أن يظهر أمام الناس بمظهر الكمال، تتولد عنده الرغبة الشديدة بأن يثبت سلامة تصرفه وصحة منهجه في الحياة، فيلجأ إلى خطة التزيين والتبرير بالباطل، فإذا وجد مخالفة أو معارضة لجأ إلى خطة الجدال، وفي الجدال يصنع ما يصنع المقاتل

= وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط: 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1416 هـ/ 1996 م، ص: 439.

(1) الأخلاق الإسلامية وأسسها، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ج: 1، ص: 362.

راغبًا بالانتصار على خصمه، لا حريصًا على الوصول إلى الحق بالمناظرة الشريفة العفيفة»[1].

ومع أن الإنسان في العادة، يعلم بما يخفيه في نفسه من حرص على إقرار الباطل والتنكر للحق، يظل مع ذلك يجادل في سبيل الباطل، دفعًا للتكاليف الثقيلة عن نفسه، واتباعًا للّهوى الذي فيه إشباع لملذاته وشهواته.. وقد كشف اللّه عز وجل عن هذه الطبيعة في نفس الإنسان، فقال يصف منكري البعث الذين يجادلون فيه جحودا وإنكارًا، رغبة في الاستغراق في متع الحياة الدنيا: ﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ ۝٥ يَسْـَٔلُ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝٦﴾[2]، فهو ينكر اليوم الآخر، وينكر البعث والنشور، لا اقتناعًا بأن ذلك لن يكون، وإنما لكي يقنع نفسه بأن ما يخوض فيه من فسوق وعصيان وانسياق وراء الأهواء والشهوات حق ينبغي اتباعه وعدم الانحراف عنه، مع أنه يدرك في قرارة نفسه أنه باطل لا يجوز له الخوض فيه، وقال اللّه تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ۝٣﴾[3]، وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ۝٩﴾[4].

وقد عرف تاريخ الدعوة النبوية، معاناة الرسل مع هذا النوع من الناس، وهم أكثر الخلق، إذ قابلهم هؤلاء بالمنازعة والجدل العنيف في الكثير من الأحيان، المصحوب بالأذى حين تعجزهم الحيل الفكرية والقولية.

قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ۝٥٦﴾[5].

وقال عز وجل، ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ۝٤ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۖ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ

(1) المرجع نفسه، ج: 1، ص: 364 .
(2) سورة القيامة، الآيتان: 5 - 6 .
(3) سورة الحج، الآية: 3 .
(4) سورة الحج، الآيتان: 8 - 9 .
(5) سورة الكهف، 1لآية: 56 .

لِيَأْخُذُوهُ وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾﴾[1].

فدل هذا النص على أن كل أمة همت برسولهم ليأخذوه، وأن كل أمة جادلوا رسولهم بالباطل ليدحضوا به الحق، فقوم إبراهيم جادلوه في ربه[2]، كما أن قوم شعيب جادلوه كذلك[3]، وأما ثمود فجادلوا نبيهم صالحًا[4]، وجادل قوم نوح نبيهم نوحًا[5]، كما جادلت عاد نبيهم هودا[6]، ودار الجدل كذلك بين لوط وقومه فيما كانوا عليه من فواحش ومنكرات[7]، وجادل فرعون وقومه رسول اللَّه موسى[8]، كما جادله بنو إسرائيل من بعد[9].

وقد لخص القرآن الكريم كل هذه المجادلات في بضع آيات، فقال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ

---

(1) سورة غافر، الآيتان: 4 - 5 .
(2) انظر: البقرة، الآية: 258 ، مريم، الآيات: 41 - 47 ، الأنبياء، الآيات: 52 - 67 ، الشعراء، الآيات: 69، 82 .
(3) انظر: الأعراف، الآيات: 85 - 90 ، سورة هود، الآيات: 84 - 93 ، سورة الشعراء، الآيات: 177 - 188 .
(4) انظر: سورة الأعراف، الآيات: 73 - 79 ، سورة هود، الآيات: 61 - 65 ، سورة النمل، الآيات: 45 - 47 .
(5) انظر: الأعراف، الآيات: 59 - 64 ، هود، الآيات: 25 - 35 ، المؤمنون، الآيات: 23 - 26 ، الشعراء، الآيات: 106 - 117 .
(6) انظر: الأعراف: 65، 71 ، هود: 50، 57 ، الشعراء، الآيات: 124، 139 ، الأحقاف: 21، 23 .
(7) انظر: سورة الأعراف، الآيات: 80 - 82 ، سورة هود، الآيات: 78 - 80 ، سورة الحجر، الآيات: 67 - 71 ، سورة الشعراء، الآيات: 161 - 168 ، سورة النمل، الآيات: 54 - 56 .
(8) انظر: سورة الأعراف، الآيات: 104 - 122 ، سورة يونس، الآيات: 75 - 81 ، سورة طه، الآيات: 47 - 70 ، سورة الشعراء، الآيات: 16 - 48 .
(9) انظر: سورة البقرة، الآيتان: 54 - 55 ، سورة الأعراف، الآيتان: 128 - 129، والآيات: 138 - 140 ، سورة يونس، الآيات: 84 - 86 ، سورة طه، الآيتان: 86 - 87، والآيات: 95 - 97 .

مُّسَمًّىۚ قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَاۚ وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَاۖ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٣﴾﴾[1].

وأخيرًا جادل مشركوا العرب رسول الله محمدًا ﷺ في آيات الله البينات، وأصروا على كفرهم، وبالغوا في عنادهم، وفيهم يقول الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًاۚ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَاۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾﴾[2].

والخلاصة: «إن جدل الإنسان أكثر من جدل كل مجادل، لما أوتيه من سعة الحيلة، وقوة المعارضة، واختلاف النزعات والأهواء، وقوة العزيمة إلى غير حد؛ فلو اتجه إلى سبل الخير وتاقت نفسه إلى سلوك طريقه ارتقى إلى حظيرة الملائكة، ولو نزعت نفسه إلى اتباع وساوس الشيطان انحط إلى الدرك الأسفل ولحق بأنواع الحيوان»[3].

* * *

(1) سورة إبراهيم، الآيات: 9 إلى 13 .
(2) سورة الأنعام، الآية: 25 .
(3) تفسير المراغي، للشيخ أحمد مصطفى المراغي، دار الفكر - بيروت، د، ت، مج: 5، ج: 15، ص: 166 .

المبحث الثاني
الجدل في القرآن الكريم

تمهيد:

أنزل اللّه عز وجل القرآن الكريم إلى عباده، مخاطبًا إياهم من خلاله، داعيًا لهم إلى الإيمان به وعبادته والخضوع لأوامره والانتهاء عن نوآهيه، ومن البديهي أن يخاطب اللّه سبحانه وتعالى عباده بما يفهمونه ويدركونه من أساليب القول وصيغ التعبير، كما كان من البديهي أيضًا أن ينوع لهم الخطاب ووسائل التبليغ، فإن لم تنفع معهم طريقة ربما نفعت طريقة أو طرق أخرى، إضافة إلى أن الناس ليسوا كلهم سواء في الفهم والاقتناع، إذ «أن طبائعهم متفاوتة، ومشاربهم مختلفة، وأهواءهم متنازعة، ومسالكهم في طلب الحق متعددة:

أ - فمنهم من يصدق بالبرهان، ولا يرضيه إلا قياس تام أو ما يجري مجراه، وهؤلاء هم من غلبت عليهم النزعات العقلية والتأملات الفلسفية، وهؤلاء في الأمم قلة من الناس، وعددهم محدود بالنسبة إلى غيرهم، إذ أن أكثر من في الأرض قد انصرف إلى المهن من زراعة وصناعة، فما كان له من وقت يزجيه في تلك التأملات، ولهذا أمر اللّه تعالى نبيه أن يدعو إليه بالحكمة في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ . . .﴾[1].

ب - ومن الناس من غلب عليه مذهب ديني أو غير ديني قد استأثر بلبه، وسد مسام الإدراك، إذ استولت عليه نحلة مذهبية فتعصب لها، والتعصب يعمي ويصم، ويجعل النفس لا تستسيغ الحق إلا بمعالجات عسيرة، وإن الإقناع بذلك لا يكون إلا بالطب لأدواء النفوس، وأدواء النفوس أعسر علاجا، وأعز دواء من علاج الأجسام.

وهؤلاء لابد لهم من طريق جدلية تزيل ما لبس الحق عليهم، ويتخذ بها قوة مما يعتقدون، إذ يلزمهم بما عندهم، ويفحصهم بما بين أيديهم، ويتخذ مما يعرفون وسيلة لإلزامهم بما يرفضون.

(1) سورة النحل، الآية: 125 .

وهذا الصنف من الناس، وإن كان أكثر عددًا من الأول، ليس هو الجمهور الأعظم ولا الكثرة الغالبة بين الناس، ولعله الذي أمرنا اللّه تعالى بألا نجادله إلا بالتي هي أحسن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ. . .﴾[1].

ج - أما الجمهور الأعظم من الناس فليسوا هؤلاء، ولا أولئك، بل هو في تفكيره أقرب إلى الفطرة، فيه سلامتها، وفيه سذاجتها، وفيه إخلاصها وبراءتها، وهو لا يخاطب بتفكير الفلاسفة، ولا يخاطب بما يخاطب به المتفكرون تفكرًا علميًا، بل يليق به ما التقى فيه الحق مع مخاطبة الوجدان، وما التقت فيه اليقينية بما يجعل الأهواء تابعة لها، والميول خاضعة لمنهاجها، وما التقت فيه سلاسة البيان وبلاغة قوة الحق، وليس بما يختص به أهل المنطق، ولا ما عليه أهل العلوم الكونية، إنما يخاطب الجمهور الأعظم بالحق، وبما يغذي الفطرة وبما يثيرها ويوجهها إلى السبيل الأقوم»[2].

فالقرآن الكريم استعمل كل الأساليب التي تليق بمخاطبة كل صنف من هذه الأصناف، ومنها؛ أسلوب الجدل والحوار الفكري المقرون بالأدلة العقلية والشواهد والحجج الواقعية.

المطلب الأول: مادة الجدل في القرآن الكريم

«ورد أصل كلمة (ج. د، ل) في القرآن تسعة وعشرين مرة بصيغها المختلفة، أي: مرتين بصيغة المصدر من المجرد، والبقية بصيغة المزيد بحرف، «جادل» بأزمانها الثلاثة وبأحد مصدريها «جدال»، كل ذلك في سبع وعشرين آية»[3]، وقد

---

(1) سورة العنكبوت، الآية: 46 .

(2) المعجزة الكبرى، القرآن، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، د، ت، ص: 337 - 339 .

(3) هي الآيات: البقرة 197، النساء: 107، 109، الأنعام: 25 ، 121، الأعراف: 71، الأنفال: 6، هود: 32 ، 74، الرعد: 13، 111 النحل: 125، 54، الكهف: 56، 3 الحج: 8، 68، العنكبوت: 46، لقمان: 20، غافر: 4، 5، 35، 56 ،69 ، الشورى: 35، الزخرف: 58، المجادلة: 1 .

حث اللّه المسلمين في هذه الآيات المتعددة، إخبارًا وأمرًا، على مجادلة أهل الكتاب والكفار على حد سواء، وذلك رجاء إرجاعهم إلى الطريق السوي والصراط المستقيم»[1].

والواقع أن مادة الجدل في القرآن الكريم لا تتوقف عند هذا العدد المحدود من الآيات، بل إنها تنساب في سور القرآن الكريم كلها، صحيح أن المادة الغوية (ج، د، ل) لا تذكر إلا في هذه المرات المذكورة، إلا أن الجدل كمادة فكرية أو كمنهج، موجود بكثرة في القرآن الكريم، حتى إننا نكاد نقول إن القرآن هو كتاب جدل عن العقيدة والشريعة.

ولربما كانت المرحلة المكية من نزول القرآن أكثر احتفالًا بالجدل كأسلوب في خطاب الكفار والمشركين، حيث «اختص العهد المكي بسبع عشرة آية تعرضت لذكر الجدل، وذلك لأن طبيعة هذه المرحلة بالذات وما تميزت به من مقاصد أساسية تود الدعوة إثباتها وترسيخها، تستلزم إثارة الموضوع قصدًا أو عرضًا، فعقيدة التوحيد يتطلب تأسيسها إقامة الشواهد المثبتة، وادعاء النبوة يفرض التصديق به تقديم المؤيدات المقنعة، والإيمان باليوم الآخر يتوقف قبوله على إبانة الحجج القاطعة، بالإضافة إلى أن هناك عوائق معنوية متمكنة يقتضي اقتلاعها عقد مناظرات مفحمة، وعراقيل مادية متحكمة يحتم تضييق الخناق عليها تنظيم محاورات ومناقشات تبكيتية»[2].

ولا يعني هذا أن المرحلة المدنية قد خلت من الطابع الجدلي، بل إنها حفلت هي الأخرى بمجادلة اليهود والنصارى، لكن بشكل أقل مما حدث مع المشركين في المرحلة المكية التي كان التركيز فيها منصبًا على غرس العقيدة وإثباتها بمختلف الوسائل الإقناعية.. وقد استقرأ الإمام نجم الدين الطوفي نماذج الجدل في القرآن الكريم، فعرض علينا عشرات الصور الجدلية من أكثر من خمسين سورة من سور القرآن الكريم، مكية ومدنية على سواء[3]، كما تبين من استقراء ما

(1) من تقديم الدكتور عبد المجيد تركي لكتاب: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ط: 2، دار الغرب الإسلامي - بيروت 1415 هـ/ 1995 م، ص: 93 .

(2) الجدل في القرآن الكريم، لمحمد التومي، شركة الشهاب - الجزائر، د، ت، ص: 10 .

(3) انظر هذه النماذج مفصلة في كتاب: علم الجذل في علـم الجدل، للإمام نجم الدين الطوفي، ص - ص: 93 - 208 .

ورد في القرآن الكريم من جدل - بصوره المختلفة والمتنوعة - أنه ينحصر في ثلاثة أوجه:

«أ - ما رد اللّه به على الخصوم من الحجج والبراهين وما ساقه من الأدلة لتثبيت العقائد وتقرير قواعد الملة مما جاء على ألسنة رسله وأنبيائه وما ألهم به عباده الصالحين من قول بالحق ودفع للباطل، وهذا جدل بالحق، بل هو أمر ضروري لتبليغ رسالة اللّه إلى أهل الأرض ودفع ما يعتورها من شبهات وما يقف في طريقها من عقبات، وكشف ما يحاك ضدها من مؤامرات وما يدبر لها من كيد وضلال، وهذا النوع من الجدل القرآني وإن كان فيه معنى الإلزام والإفحام إلا أنه مشتمل على التوجيه والإرشاد إلى طريق الحق والصواب.

ب - ما ورد في القرآن بطريق الحوار، والقصد منه الاسترشاد وحب الاستطلاع والنظر للعظة والاعتبار أو الترجي والدعاء، ومن هذا القبيل جدل إبراهيم عليه السلام مع ربه، حيث قال: ﴿. . . رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى. . .﴾[1]، وهكذا جدال الملائكة وجدال خولة بنت ثعلبة التي حكى اللّه قصتها في سورة المجادلة، ونحو ذلك مما يرجع إلى هذا المعنى.

ج - ما يأتي على ألسنة الكفار من الاعتراضات والشبه والدعاوى الباطلة التي حكاها القرآن الكريم وبين بطلانها وما تنطوي عليه من مفاسد، وهذا يدخل تحت عنوان الجدل بالباطل، كما قال تعالى: ﴿. . . وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ. . .﴾[2]. . »[3].

المطلب الثاني: هدف الجدل القرآني

لم يكن الجدل في القرآن الكريم غاية تقصد في حد ذاتها، وإنما اعتبر وسيلة إلى تحقيق غاية أسمى، وهي إقناع الناس بصحة العقيدة الإسلامية وضلال ما كانوا عليه من شرك ومذاهب منحرفة، وكذا هدايتهم إلى الخير في السلوك بما يكفل

---

(1) سورة البقرة، الآية: 260 .
(2) سورة غافر، الآية: 5 .
(3) مناهج الجدل في القرآن الكريم، لزاهر عوض الألمعي، ص: 21 - 22 .

لهم سعادة الدنيا والنجاة في الآخرة، فلم يكن «الغرض من الجدل في القرآن الكريم هو مجرد إفحام الخصم وإلزامه وإبطال أقواله، بل الأخذ بيد المجادل وإرشاده إلى الحقيقة، وتوجيه نظره إلى حقائق الأشياء وما في الكون من عبر ودلائل على توحيد اللّه»(1).

لذلك وجدنا القرآن الكريم يجادل خصومه من الكفار والمشركين وأهل الكتاب برفق، ولم يكن يمد في حبل الجدل إلى حد يقطع الألفة ويحمل على المزيد من التعنت والإعراض عن الحق، وكثيرا ما تختم آيات الجدال بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾(2)، وقوله: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٦٩﴾﴾(3).

وقد دعا اللّه عز وجل في كتابه عباده المؤمنين إلى مجادلة خصومهم في العقيدة بالتي هي أحسن، فقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(4).

يقول الإمام ابن تيمية(5) رحمه اللّه في تفسير هذه الآية: «إن الإنسان له ثلاثة أحوال؛ إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولا يعمل به، وإما أن يجحده، فالأول هو الذي يدعى بالحكمة، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل

---

(1) اتجاهات النظر العقلي في الدين عند مفكري الإسلام، لأستاذنا الدكتور علي عبد الفتاح المغربي رحمه اللّه، نشر، مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة، د، ت، ص: 17 .

(2) سورة الزمر، الآية: 3 .

(3) سورة الحج، الآيتان: 68 - 69 .

(4) سورة النحل، الآية: 125 .

(5) هو أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ابن تيمية الحراني الدمشقي، إمام محقق حافظ مجتهد محدث مفسر أصولي واعظ، خطيب كاتب أديب قدوة، زاهد، نادرة عصره، شيخ الإسلام، توفي سنة: 728 هـ، ألف تصانيف كثيرة جدًا منها: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مجموع الفتاوى، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (ترجمته في: طبقات الحفاظ، للسيوطي، ص: 520 ، شذرات الذهب، لابن العماد ج: 3، ص: 376 ، الدرر الكامنة، لابن حجر، ج: 1، ص: 168).

به، والثاني يوعظ بالموعظة الحسنة، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة، أما الجدل فلا يدعى به، بل هو من باب دفع المعارضة، فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن، وذلك لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة، فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة»[1].

وهكذا يتبين أن ما سلكه القرآن من أساليب جدلية وما عرضه في ذلك من أدلة وحجج، لم يكن الغرض منه الجدل في حد ذاته مع المشركين وأهل الكتاب فحسب، وإنما كان ذلك كله لإثبات الحقائق في العقيدة والأحكام والإقناع بضرورة الإيمان بها وتصديقها، مستخدمًا في ذلك ما يقربها به إلى العقول، حتى لا يكون موضع ارتياب لمرتاب، فهو يزيل الشكوك بالحقائق، ويبدد الأوهام والاعتقادات الخاطئة بالأدلة والبراهين.

المهم في الجدل القرآني إذن هو النتيجة، مع مراعاة الأسلوب الخاص بكل حالة، لذلك كان «المظهر العام للجدل القرآني: معاملة الخصوم بما يتناسب مع أحوالهم العلمية والاعتقادية، فكثيرًا ما يكون جدل القرآن مع المشركين جدل هداية ودلالة، وقد يشتمل على تخطئة بعض مزاعمهم، بينما يكون جدل القرآن مع أهل الكتاب جدل تخطئة وإلزام لأنهم على علم، أما جدل القرآن مع المنافقين فتبدو عليه سمات الشدة والقسوة مصحوبًا بالتهديد والوعيد»[2].

وهنا تجدر الإشارة إلى ميزة ذات أهمية بالغة في هذا الجدل القرآني وهي أن القرآن الكريم، على الرغم من أن الجدل فيه كان متجهًا أساسًا إلى نصرة العقيدة الإسلامية في وجه المناوئين لها، إلا أن ذلك لم يكن مانعًا من جريان هذا الجدل على أساس متين من الموضوعية والعدل وإنصاف الخصوم والمناوئين.

لقد وضع القرآن بذلك «أسس ما تؤكد عليه - اليوم - المناهج الحديثة مما يعرف بالموضوعية العلمية، حيث إنه أبان أن المناقشات والتحليلات لا يمكن أن

(1) الرد على المنطقيين، للإمام تقي الدين ابن تيمية، ص: 468 .
(2) مناهج الجدل في القرآن الكريم، لزاهر عوض الألمعي، ص: 6 .

تكون مجدية ومثمرة إلا إذا وقعت في جو من الحرية، بعيد كل البعد عن ما فيها من خلفيات ودون اعتبار للبعديات، وما فيها من إغراءات ومخادعات، حتى لا تكون المراعاة إلا لما يجب أن يراعى مما يكتسب قوته بما يقدم من أدلة عقلية وشواهد واقعية»[1].

ثم «إن القرآن بتوضيحه للجدل الهادف، وبيانه لأساليبه، قد وضع للناس الخطة التي تمكنهم من معرفة: كيف يصلون إلى العدل في القول، والعدل في تحليل الموضوعات، والعدل في استمداد النتائج العادلة والمثمرة»[2].

المطلب الثالث: من مسالك الجدل القرآني

لقد جادل القرآن الكريم الخصوم، فأفحم المعاندين وألزم المنكرين وأرشد المترددين الشاكين، وأقنعهم بالدليل القطعي بصحة ما يدعو إليه، وقد نهج القرآن في رده على الخصوم مناهج متعددة، وجادلهم بطرق متنوعة، مستخدمًا في ذلك أدلة كثيرة، منها[3]:

أ - السبر والتقسيم:

وهو أسلوب في الجدل يتخذه المجادل سبيلًا لإبطال دعوى من يجادله، ويكون ذلك بحصر الأوصاف للموضوع الذي يجادل فيه ثم يبين أنه ليس في أحد هذه الأوصاف خاصية تسوغ قبول الدعوى فيه فتبطل دعوى الخصم عن طريق هذا الحصر المنطقي للموضوع.

---

(1) الجدل في القرآن، لمحمد التومي، ص: 6 .
(2) المرجع نفسه، ص: 268 .
(3) اهتم كثير من العلماء بدراسة مناهج الجدل في القرآن واستخلاص طرقه في الاستدلال والحجاج، من هؤلاء: الإمام جلال الدين السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن»، والإمام عبد الرحمن ابن نجم المعروف بابن الحنبلي في كتابه «استخراج الجدال من القرآن الكريم»، والشيخ محمد علي سلامة في كتابه «منهج الفرقان في علوم القرآن»، والشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «المعجزة الكبرى... القرآن» وكتابه «تاريخ الجدل»، والدكتور زاهر عوض الألمعي في كتابه «مناهج الجدل في القرآن الكريم»، والأستاذة فاطمة إسماعيل في كتابها «القرآن والنظر العقلي»، والدكتور علي عبد الفتاح المغربي في كتابه «اتجاهات النظر العقلي في الدين عند مفكري الإسلام»، والدكتور محمد التومي في كتابه «الجدل في القرآن الكريم، فعاليته في بناء العقلية الإسلامية»، والدكتور محمود يعقوبي في كتابه «المنطق الفطري في القرآن الكريم»، وغيرهم..

وقد ذكر السيوطي[1] رحمه الله في «الإتقان» أن من أمثلة هذا الأسلوب في القرآن، قوله تعالى: ﴿... ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾[2].

وقد بين السيوطي وجه هذا الأسلوب في هذه الآية الكريمة، فقال:

«إن الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة وإناثها تارة أخرى، رد الله تعالى عليهم ذلك بطريق السبر والتقسيم، فقال: إن الخلق لله، خلق من كل زوج مما ذكر ذكرًا وأنثى، فمم جاء تحريم ما ذكرتم؟ أي ما علته؟ لا يخلو إما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة أو اشتمال الرحم لهما أو لا يدرى له علة وهو التعبدي بأن أخذ ذلك عن الله تعالى، والأخذ عن الله تعالى إما بوحي أو إرسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿... أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا...﴾.

فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها، والأول يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حرامًا، والثاني يلزم عليه أن يكون جميع الإناث حرامًا، والثالث يلزم عليه تحريم الصنفين معا، فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة، وبعض في حالة أخرى، لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم، والأخذ عن الله بلا واسطة باطل ولم يدعوه، وبواسطة رسول كذلك لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النبي ﷺ، وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو أن ما قالوه افتراء على الله وضلال»[3].

---

(1) هو جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، المصري، الشافعي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة 849 هـ، وتوفي سنة 911 هـ، له مصنفات كثيرة جدًا، منها: الإكليل في استنباط التنزيل، الإتقان في علوم القرآن، الاقتراح في النحو، الجامع الصغير في الحديث، وغيرها، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 4، ص: 51 - 55 ، النور السافر، للعيدروسي، ص: 51 ، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، ج: 2، ص: 82 - 83).

(2) سورة الأنعام، الآيتان: 143 - 144 .

(3) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج: 4، ص: 55 .

ب - **الاستفهام التقريري:**

وهو الاستفهام عن المقدمات البينة البرهانية التي لا يمكن لأحد أن يجحدها وهي تدل على المطلوب، لتقرير المخاطب الحق ولاعترافه بإنكار الباطل.

والقرآن لا يستدل في مجادلاته بمقدمة لمجرد تسليم الخصم بها كما هي الطريقة الجدلية المعروفة عند أهل المنطق، بل يستدل بالقضايا والمقدمات التي يسلمها الناس لتكون أدعى للانقياد للحق ومجانبة الباطل، ولا شك أن في الاستفهام استثارة وبيانا لما في النفوس، ليكون الإلزام أبلغ وأقوى..

ومن أمثلة الاستفهام التقريري في القرآن: قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾ أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ ۖ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾ أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿٣٩﴾ أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ ﴿٤٠﴾ أَمْ عِندَهُمُ ٱلْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ ﴿٤١﴾ أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا ۖ فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هُمُ ٱلْمَكِيدُونَ ﴿٤٢﴾ أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٣﴾﴾[3].

ج - **الأقيسة الإضمارية:**

وهي التي تحذف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما ينبئ عن المحذوف، والناظر المستقري لأدلة القرآن، يرى أن أكثرها قد حذفت منه إحدى المقدمات.

من ذلك قوله تعالى يرد على النصارى الذين يزعمون أن عيسى ابن اللّه، لأنه خلق من غير أب: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾[4].

(1) سورة يس، الآية: 81 .
(2) سورة البلد، الآيات: 8 إلى 10 .
(3) سورة الطور، الآيات: 35 إلى 43 .
(4) سورة آل عمران، الآيتان: 59 - 60 .

فحذف إحدى المقدمات في هذه الآية واضح، كما هو واضح من المقايسة بين خلق آدم وعيسى عليهما السلام، وأنه إذا كان الخلق من غير أب مسوغًا لاتخاذ عيسى إلها، فأولى أن يكون الخلق من غير أب ولا أم مسوغًا لاتخاذ آدم إلها، ولا أحد يقول ذلك، «وإننا لنجد أنه قد حذفت مقدمة أخرى، وكان سياق الدليل في غير كلام اللّه تعالى يكون: إن آدم خلق من غير أب ولا أم، وعيسى خلق من غير أب، فلو كان عيسى إلها بسبب ذلك لكان آدم أولى، لكن آدم ليس ابنًا ولا إلهًا باعترافكم، فعيسى أيضًا ليس ابنًا ولا إلهًا»[1].

د - قياس الخلف:

وهو إثبات الأمر ببطلان نقيضه، كإثبات الصدق ببطلان الكذب، وقد سمي بقياس الخلف، لأحد أمرين؛ إما لكونه يستلزم الرجوع من النتيجة إلى الخلف لأخذ المطلوب من المقدمة المتروكة والمجعولة وهي مقدمة الخصم الكاذبة، وذلك بالبرهنة بكذبها على صدق نقيضها، وإما لكونه مضافًا إلى الخلف وهو الكذب المناقض للصدق[2]، ويسمى هذا الشكل من الاستدلال عند المتكلمين «دليل التمانع».

ومن نماذج هذا النوع من الاستدلال في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿... لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾[3].

وتقرير هذا الشكل الاستدلالي، هو: أنه لو كان في السمٰوات والأرض آلهة لتنازعت الإرادات بين السلب والإيجاب، ولنتج عن هذا التنازع فسادهما لتخالف الإرادات؛ ولكن لما ثبت أن السمٰوات والأرض صالحتان غير فاسدتين، فقد بطل ما يكون سببًا إلى الفساد وهو تعدد الآلهة، فثبتت الوحدانية لتخلف الفساد[4].

---

(1) المعجزة الكبرى، القرآن، لمحمد أبي زهرة، ص: 398، بتصرف.
(2) معيار العلم في فن المنطق، لأبي حامد الغزالي، ص: 90 .
(3) سورة الأنبياء، من الآية: 22 .
(4) الجدل في القرآن، لمحمد التومي، ص: 251 .

هـ - قياس الغائب على الشاهد:

وهو الذي يسمى قياس التمثيل، وصورته: «أن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه أو على أمر بدهي لا تنكره العقول، وتقر به الأفهام، ويبين الجهة الجامعة بينهما»[1].

وله نماذج كثيرة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾[2].

فإحياء الأرض من بعد موتها أمر مشاهد متحقق يتفق عليه الناس جميعًا لأنه مما نلمسه ونراه في حياتنا... وقد استدل اللّه عز وجل بهذا الأمر المشاهد المحسوس المتفق عليه على أمر آخر هو مثله تمامًا ومع ذلك ينكره الناس ويجحدونه، ألا وهو البعث والنشور، فكما أن اللّه يحيي الأرض بعد موتها، كذلك يحيي الناس بعد موتهم، أي عجب في ذلك، وأي صعوبة؟!!

«والجامع بين حالتي موت الإنسان وموت النبات وفنائه في الأرض واحد، فكما أحيا اللّه النبات فهو قادر أن يحيي الموتى، فالخالق واحد»[3].

يقول ابن القيم[4] رحمه اللّه: «دل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته»[5].

---

(1) المعجزة الكبرى، القرآن، لمحمد أبي زهرة، ص: 5 - 6 .

(2) سورة فصلت، الآية: 39 .

(3) ملاحظة لأستاذي المشرف فضيلة الشيخ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان، حفظه اللّه.

(4) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد اللّه شمس الدين، من كبار العلماء، ولد في دمشق (691 هـ - 1292 م)، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وتوفي في دمشق (751 هـ - 1350 م) وترك مصنفات كثيرة منها: إعلام الموقعين وإغاثة اللّهفان وزاد المعاد، وغيرها (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 168 ، الوفيات، لابن رافع السلامي، ج: 2، ص: 303 ، الأعلام، للزركلي، ج: 6، ص: 280).

(5) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، 1973 م، ج: 1، ص: 139 .

هذا، وكما استخدم القرآن أنواع الأدلة المختلفة لإقناع المخالفين، استخدم كذلك أساليب الإفحام والإلزام في المواضع التي تتطلبها، «ويلاحظ أن القرآن الكريم في الجدل الذي يلزم الخصوم ويفحمهم، يجيء إلى الإفحام من أقرب الطرق، وأقواها إلزامًا، ومن ذلك ما حكاه اللّه تعالى عن خليله إبراهيم عليه السلام في مجادلة مدعي الألوهية، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾[1].

وإن وسائل أخذ الخصم بأقرب طريق للإفحام والإلزام كثيرة:

أ - منها التحدي، كما تحدى اللّه تعالى كفار قريش بأن يأتوا بعشر سور من مثل القرآن مفتريات، وكما تحدى إبراهيم الملك المدعي للألوهية.

ب - ومنها أخذ الخصم بموجب كلامه، وإثبات أنه عليه وليس له، ومن ذلك قوله تعالى في شأن المنافقين: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾[2]، فسلم لهم اللّه أن الأعز يخرج الأذل، ولكن من هو الأعز؟ ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾.

ج - ومنها مجاراة الخصم فيما يقول، ثم التعقيب عليه بما يقلب عليه نتائج قوله، ومن ذلك قوله تعالى حاكيًا عن الرسل مع أقوامهم: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾[3].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 258 .

(2) سورة المنافقون، الآية: 8 .

(3) سورة إبراهيم، الآيتان: 10 - 11 .

فنرى من هذا النص السامي أن الرسل سلموا بالمقدمة التي بنى عليها الأقوام رفضهم، ولكنهم نقضوا النتيجة بقولهم ﴿... وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ...﴾، فكأنهم قالوا لهم: ما قلتموه من أننا بشر حق، ولكن ما تريدون أن تبنوا عليه من إثبات أننا لسنا أنبياء باطل، لأن اللّه يمن على من يشاء من عباده، وهو قد من علينا، وقدمنا لكم السلطان أي الدليل، ولا سلطان لنا إلا ما يأذن به اللّه تعالى»[1].

وهكذا، فإن الدارس المتمعن يقف في القرآن الكريم على منهج متكامل في الجدل، يتضمن الطرق التي ينبغي السير عليها والأدلة التي يتوجب استخدامها، والآداب التي من الضروري الالتزام بها، والمسالك السيئة التي لابد له من الحياد عنها، ولا شك أن الالتزام بهذا المنهج كفيل بتحقيق أحسن النتائج في كل مجال يخوض فيه الإنسان جدلا مع غيره.

***

(1) المعجزة الكبرى.. القرآن، لمحمد أبي زهرة، ص: 352 - 353 .

المبحث الثالث

الجدل في السنة النبوية الشريفة

المطلب الأول: مادة الجدل في السنة القولية

وردت كلمة «ج. د. ل» في الحديث تسعة عشر مرة على الأقل، وذلك حسب المستفاد من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لفنسنك، إلا أنها جاءت بمعاني تفيد الإنكار والمنع[1] والتشنيع على من يتخذ من الجدل وسيلة في مواجهة الغير ممن لا يتفقون معه في الرأي.. من ذلك، ما رواه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، أنه قال: «**جدال في القرآن كفر**»[2].

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة أيضًا، قال رسول اللّه ﷺ: «**المراء في القرآن كفر**»[3]، وفي لفظ آخر: «**مراء في القرآن كفر**»[4].

وعن أبي أمامة رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه ﷺ: «**ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**»[5]، ثم تلا رسول اللّه ﷺ هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ

---

(1) من تقديم الدكتور عبد المجيد تركي لكتاب: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 90 .

(2) رواه الإمام أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، ج: 2، ص: 258 و478 .

(3) رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب النهي عن الجدل في القرآن، رقم: 387 .

(4) رواه الإمام أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، رقم: 7512 ، قال الهيثمي: «رجاله رجال الصحيح» (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج: 7، ص: 151).

(5) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول اللّه ﷺ، باب ومن سورة الزخرف، رقم: 3176، وقال: هذا حديث حسن صحيح، كما أخرجه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب اجتناب البدع والحيل، رقم: 47 .
ورواه الإمام أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أبي أمامة الباهلي، والسدي بن عجلان بن عمر، رقم: ٢١١٤٣ و٢١١٧٩ ، قال عبد القادر الأرناؤوط في تخريجه على هامش جامع الأصول لابن الأثير: (وقد روي من غير وجه عن أبي أمامة، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وأورده السيوطي في الدر المنثور (٦/ ٢٠)، وزاد نسبته لسعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، والطبراني، وابن مردويه، والبيهقي في «شعب الإيمان») (ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، ج: ٢، ص: ٧٤٩)..

إِلَّا جَدَلًاۢ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[1].

فهذه النصوص كلها صريحة في النهي عن الجدل في الدين والخصام والخلاف في مسائله، وتفسير ذلك أن النبي ﷺ كان حريصًا على وحدة المسلمين التي يتم المحافظة عليها بدفع كل ما من شأنه أن يفضي إلى النزاع والخصام، خاصة إذا كان هذا النزاع في شأن ديني خطير.

ورسول اللَّه عليه الصلاة والسلام يعرف جيدا كيف أن الجدل في المسائل الدينية، وخاصة منها ما كان متعلقا بالغيبيات، كان سببًا أساسًا في تفرق أهل الكتاب من اليهود والنصارى من قبل وتشتتهم إلى شيع ومذاهب يضرب بعضها بعضا، وهو ما أراد أن يجنب المسلمين ويلاته ويقيهم شروره.

فالنهي النبوي عن الجدل بين المسلمين يخفي في طياته «الحرص على صرفهم عن التجادل فيما بينهم، إذ لا يحتمل أن ينجر عنه إلا ما يفرق صفوفهم، خاصة إذا كان له مساس بقضايا العقيدة المعضلة والمتعلقة بالروح أو الآخرة، أو حتى بمجرد مسائل تأويل بعض الآيات القرآنية التي اختلف المسلمون في فهمها»[2].

لكن هذا لا يعني أن النبي ﷺ ينهى عن الجدل مهما كان نوعه، ومهما كان فيه من فائدة للإسلام والمسلمين، فالنبي عليه الصلاة والسلام، إنما ينهى عن الجدل المذموم الذي لا نتيجة له سوى بث أسباب الفرقة والخصام والشقاق بين المسلمين، أما الجدل المحمود الذي حث عليه القرآن المسلمين في التعامل مع من هم على غير دينهم، والذي لا يمكن أن يتمخض إلا عن كل ما ينفع الإسلام وأهله، فإن النبي ﷺ لا ينهى عنه، بل إنه يمارسه هو شخصيًا في سنته العملية في التعامل مع خصوم الإسلام من المشركين وأهل الكتاب.

وهذا ما يؤكد عليه الإمام مجد الدين بن الأثير[3] رحمه اللَّه عند تعليقه على

(1) سورة الزخرف، الآية: 58 .

(2) من تقديم الدكتور عبد المجيد تركي لكتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، ص: 90 .

(3) هو مجد الدين أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الشافعي، المعروف بابن الأثير الجزري، عالم، أديب، ناثر، مشارك في أنواع العلوم، ولد سنة: 544 هـ، وتوفي بالموصل سنة: 606 هـ، من تصانيفه: جامع الأصول، المختار في مناقب الأخيار، البديع في شرح الفصول، (ترجمته في، شذرات الذهب، ج: 3، ص: 22 ، طبقات =

حديث النبي عليه الصلاة والسلام السابق الذكر: **(ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل)**، حيث قال:

«الجدل: مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والمراد به في الحديث: الجدل على الباطل، وطلب المغالبة به، فأما الجدل لإظهار الحق فإن ذلك محمود لقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[1]»[2].

وهو ما يؤكده أيضًا الإمام المناوي[3]، إذ يقول في التعليق على هذا الحديث:

«أي؛ ما ضل قوم مهديون كائنين على حال من الأحوال إلا أوتوا الجدل، يعني: من ترك سبيل الهدى وركب سنن الضلالة، والمراد: لم يمش حاله إلا بالجدل أي الخصومة بالباطل، وقال القاضي[4]: المراد التعصب لترويج المذاهب الكاسدة والعقائد الزائفة، لا المناظرة لإظهار الحق واستكشاف الحال واستعلام ما ليس معلوما عنده أو تعليم غيره ما عنده، لأنه فرض كفاية خارج عما نطق به الحديث»[5].

فالجدل إذن كمنهج لمحاجة خصوم العقيدة أو من يؤمل منهم اعتناقها هو

= الشافعية لابن قاضي شهبة، ج: 2، ص: 60، طبقات الشافعية الكبـرى، لابن السبكي، ج: 8، ص: 366، وفيات الأعيان لابن خلكان، ج: 4، ص: 141، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ج: 6، ص: 198).

(1) سورة النحل، الآية: 125.

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، بدون تاريخ، ج: 1، ص: 247 - 248.

(3) هو زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي زين العابدين الحدادي، المناوي، القاهري، الشافعي، عالم مشارك في أنواع العلوم، ولد سنة: 952 هـ، وتوفي سنة: 1031 هـ، من مصنفاته: الروض الباسم، شرح التحرير في فروع الفقه الشافعي، الكواكب الدرية في تراجم الصوفية، (ترجمته في: هدية العارفين للبغدادي، ج: 1، ص: 510 - 511، إيضاح المكنون للبغدادي، ج: 1، ص: 19، 20، 32، 34، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ج: 2، ص: 143 - 144).

(4) لم يذكر المناوي من يقصده بهذا اللقب، ولم أستطع معرفته، لأن الذين يلقبون بهذا الوصف كثيرون جدًا في تاريخ الفكر الإسلامي، فأغلب الفقهاء كانوا قضاة.

(5) فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة محمد المدعـو بعبـد الـرؤوف المناوي، ط: 2، دار الفكر. بيروت (لبنان)، 1391 هـ/ 1972 م، ج: 5، ص: 453.

جدل محمود، وليس هو المراد في النهي الوارد عن الجدل في السنة النبوية القولية. بل إن الجدل في فروع الشريعة الإسلامية ذاتها هو جدل محمود إذا استصحب الآداب الشرعية الشريفة وتقوى الله، ولم يكن المراد منه سوى الوصول إلى الحق في المسائل الفرعية المختلف فيها. كل هذا يدلنا على أن النبي ﷺ قد نهى عن الجدل الذي لا يكون مقصودًا منه إلا الجدل في ذاته. أما الجدل الذي يكون عند الحاجة وعلى قدرها فهو جدل محمود، بل مطلوب[1].

وهذا ما يؤكد عليه ابن الأثير أيضًا حين ينقل عن بعض العلماء تعليقهم على أحد الأحاديث الناهية عن الجدل في الدين: «وقال بعضهم: إنما جاء هذا في الجدال والمراء في الآيات التي فيها ذكر القدر ونحوه من المعاني، على مذهب أهل الكلام، دون ما تضمنته من الأحكام وأبواب التحليل والتحريم، فإن ذلك قد جرى بين الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من العلماء، وليس ذلك محظورًا، والله تعالى أعلم»[2].

المطلب الثاني: تطبيقات الجدل في السنة العملية

رأينا إذًا أن الجدل المراد به نصرة العقيدة الإسلامية هو جدل محمود، ولا يدخل تحت النهي الوارد في السنة النبوية القولية، وهذا ما يؤكده فعلا عمل النبي عليه الصلاة والسلام في دعوته لغير المسلمين.

تلك الدعوة التي كان من الطبيعي جدًا أن تفضي إلى نشأة الجدل بينه عليه الصلاة والسلام وبين مدعويه في شأن هذه الدعوة وما تحمله من عناصر عقدية وتشريعية، وهو ما لم يتردد النبي ﷺ في الخوض فيه، ما دامت دعوته تقتضيه.

والنبي عليه الصلاة والسلام إنما ينطلق في ذلك من القرآن الكريم، خضوعًا لأوامره وتوجيهاته التي تحمل التأكيد على فتح باب الحوار والجدل مع غير

(1) حقيقة الخلاف بين المتكلمين، لأستاذنا الدكتور علي عبد الفتاح المغربي رحمه الله، ط: 1، نشر: مكتبة وهبة - القاهرة، 1414 هـ/ 1994 م، ص: 32 .

(2) جامع الأصول من أحاديث الرسول، لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجرب المعروف بابن الأثير، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد القادر الأرنؤوط، ط: 2، دار الفكر. بيروت، 1403 هـ/ 1983 م، ج: 2، ص: 751 .

المسلمين، وشرح أحكام العقيدة والشريعة لهم وإدارة الكلام معهم في شأنها، لعل وعسى أن يهتدوا إلى الصراط المستقيم.

وهذا ما جرى عليه النبي عليه الصلاة والسلام في دعوته للمشركين، وفي دعوته لليهود، وفي دعوته للنصارى:

أ - جدل النبي ﷺ مع المشركين:

كان النبي ﷺ في بداية الدعوة حريصًا على الإسرار بها، ميالًا إلى اختيار المدعوين لها؛ لكن الأمر لم يبق بالنسبة إليه على هذه الحال، إذ جاءه الأمر من ربه بضرورة الصدع بالدعوة والإعلان عنها على رؤوس الأشهاد، فقام عليه الصلاة والسلام بما أمره به ربه فدعا إلى ربه بالحسنى، وبين لقومه عقيدة الإسلام بالتي هي أحسن.

ولقد كان في هذه الدعوة الجهرية ما استفز قريشًا حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام آلهتها بسوء وبين بطلان عبادتها، فأقبلوا مجادلين، ولكن الجدال باللسان أعجزهم، وهم القوم الخصمون، فعمدوا إلى الاستهزاء والسخرية، وأغروا السفهاء به ﷺ، ثم انتقل الأمر من جدل ومقارعة بالحجة إلى اضطهاد ومقاطعة للنبي عليه الصلاة والسلام، مما نعلم أمره في السيرة النبوية.

جاء في سيرة ابن هشام(1) أن المشركين عندما ضاقوا بالنبي ﷺ وذهبت معه كل حيلة لهم، وبعثوا إليه ليكلموه ويخاصموه، فجاء إليهم عليه الصلاة والسلام، فقالوا له: يا محمد إنا قد بعثنا إليك لنكلمك، وإنا واللّه ما نعلم رجلًا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت على قومك، لقد شتمت الآباء وعبت الدين وشتمت الآلهة وسفهت الأحلام وفرقت الجماعة، فما بقي أمر قبيح إلا جئته فيما بيننا وبينك، فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب مالًا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالًا، وإن كنت إنما تطلب الشرف فينا فنحن نسودك علينا، وإن

(1) هو أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، الذهلي، السدوسي، المعافري، البصري، إخباري، نسابة، أديب، لغوي، نحوي، توفي بمصر سنة: 213 هـ، من آثاره: تهذيب السيرة النبوية، شرح ما وقع في أشعار السير من الغريب، كتاب التيجان لمعرفة ملوك الزمان، (ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان، ج: 3، ص: 177 ، سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 10، ص: 429 ، معجم المؤلفين، ج: 2، ص: 223).

كنت تريد به ملكا ملكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رئيا تراه قد غلب عليك بذلنا لك أموالنا في طلب الطب لك حتى نبرئك منه، أو نعذر فيك.

فقال لهم الرسول ﷺ: **ما بي ما تقولون، ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم، ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم، ولكن اللّه بعثني إليكم رسولًا وأنزل علي كتابه وأمرني أن أكون لكم بشيرًا ونذيرًا، فبلغتكم رسالات ربي، ونصحت لكم، فإن تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردوه علي أصبر لأمر اللّه، حتى يحكم اللّه بيني وبينكم.**

قالوا: يا محمد، فإن كنت غير قابل منا شيئًا مما عرضنا عليك، فإنك قد علمت أنه ليس من الناس أحد أضيق بلدًا ولا أقل ماء ولا أشد عيشًا منا، فسل لنا ربك الذي بعثك بما بعثك به فليسير عنا هذه الجبال التي قد ضيقت علينا، وليبسط لنا بلادنا، وليفجر لنا فيها أنهارًا كأنهار الشام والعراق، وليبعث لنا من مضى من آبائنا، وليكن فيمن يبعث لنا منهم قصي بن كلاب، فإنه كان شيخ صدق، فنسألهم عما تقول أحق هو أم باطل؟ فإن صدقوك صدقناك، وعرفنا به منزلتك من اللّه، وأنه بعثك رسولا كما تقول.

فقال لهم صلوات اللّه وسلامه عليه: **ما بهذا بعثت إليكم، إنما جئتكم من اللّه بما بعثني به، وقد بلغتكم ما أرسلت به إليكم، فإن تقبلوه فهو حظكم من الدنيا والآخرة، وإن تردوه علي أصبر لأمر اللّه تعالى، حتى يحكم اللّه بيني وبينكم.**

قالوا: فإذا لم تفعل، فسل ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول، ويراجعنا عنك، وسله فليجعل لك جنانًا وقصورًا وكنوزًا من ذهب وفضة، يعينك بها عما نراك تبتغي، فإنك تقوم في الأسواق كما نقوم، وتلتمس المعاش كما نلمسه، حتى نعرف فضلك ومنزلتك عند ربك، إن كنت رسولًا كما تزعم.

فقال لهم رسول اللّه ﷺ: **ما أنا بفاعل، وما أنا بالذي يسأل ربه هذا، وما بعثت إليكم بهذا، ولكن اللّه بعثني بشيرًا ونذيرًا، فإن تقبلوا ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردوه علي أصبر حتى يحكم اللّه بيني وبينكم.**

قالوا: فأسقط علينا كسفا من السماء كما زعمت أن ربك لو شاء فعل، فإنا لا نؤمن لك إلا أن تفعل، فقال رسول اللّه ﷺ: **ذلك إلى اللّه إن شاء أن**

يفعله بكم فعل.

قالوا: يا محمد، أفما علم ربك أنا سنجلس معك ونسألك عما سألناك عنه، ونطلب منك ما نطلب، فيتقدم إليك فيعلمك ما تراجعنا به، ويخبرك ما هو صانع في ذلك منا إذا لم نقبل منك ما جئتنا به، إنه قد بلغنا أنه يعلمك هذا رجل باليمامة، يقال له الرحمن، وإنا والله لا نؤمن بالرحمن أبدًا، فقد أعذرنا إليك يا محمد، وإنا والله لا نتركك وما بلغت منا، حتى نهلكك أو تهلكنا[1].

وقد سجل القرآن الكريم الكثير من وقائع الجدل المذموم التي حاول المشركون من خلالها ثني النبي عليه الصلاة والسلام عن دعوته وتعجيزه عن الاستجابة لما يطلبونه منه لكي يثبت صدق نبوته، قاصدين من ذلك دحض الحق وصرف الناس عنه.

فقد جادل المشركون رسول الله ﷺ في نزول القرآن منجما[2] قائلين: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾، فبين الله لهم علة ذلك بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾[3].

وقد خاصم المشركون رسول الله ﷺ في القدر[4]، فنزلت الآية: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾[5].

وقد جادل المشركون في عقيدة البعث، فأكثروا فيها الجدل، فإن عقليتهم لم تتسع إلى تصور الحياة بعد الموت، كما حكى القرآن على لسانهم: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا

---

(1) السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ، ج: 1، ص: 315 - 318.

(2) انظر الرواية في مستدرك الحاكم، ج: 2، ص: 222، وقال: هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وانظر: فتح القدير، للشوكاني، ج: 4، ص: 75، (ط: دار المعرفة - بيروت).

(3) سورة الفرقان، الآية: 32.

(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، رقم: 4800، والترمذي في سننه، كتاب القدر، باب ما جاء في الرضا بالقضاء، رقم: 2083، وكتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة القمر، رقم: 3212، وابن ماجه في سننه، المقدمة، باب في القدر، رقم: 80، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، رقم: 9359 و9776، وكلهم يروي عن أبي هريرة.

(5) سورة القمر، الآيتان 48 - 49.

تُرَابًا وَعِظَامًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾﴾[1]، حتى إن العاص بن وائل جاء بعظم بالٍ إلى رسول الله ﷺ، فتساءل ساخرًا: إن كان الله يبعث ذلك العظم البالي؟ فقال رسول الله ﷺ: (**نعم، يبعث الله هذا ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك نار جهنم**)، فنزلت الآيات: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾﴾[2]، إلى آخر السورة[3].

وهكذا كانت نار الجدل اللفظي حامية الوطيس بين النبي عليه الصلاة والسلام وبين المشركين الذين بذلوا أقصى طاقتهم لتعجيزه وإظهار ضعفه، فلما عجزوا تحول الجدل إلى عنف متصاعد مع الأيام، وتم تعويض الجدل بالأذى والتعذيب والسخرية[4].

ب - جدل النبي ﷺ مع اليهود:

لم يذكر كتاب السير شيئا من الاحتكاك الذي وقع بين النبي ﷺ وبين اليهود وهو بمكة المكرمة، حتى هاجر إلى المدينة المنورة فالتقى بهم، ودعاهم إلى دينه، ولكنهم أعرضوا ولاحوا النبي ﷺ، وأسروا العداوة ونابذوه الشر، ولذلك اندفعوا لمجادلة النبي ﷺ وسائر المسلمين وناقشوهم مناقشات دينية أخذت أولا طابعا دينيا هادئا، ثم أخذت تظهر من جانبهم سبا واستهزاء وخيانة حتى اضطر النبي ﷺ إلى إجلاء بعضهم ومحاربة الآخرين، وفي دور المجادلة كانت المجادلة واسعة والنطاق غير محدود، لأن النبي ﷺ كان يخاطب أقواما يقرون بكتاب ويؤمنون برسول، فالنبي ﷺ كان يلزمهم بما جاء في كتبهم، وينعى عليهم مخالفتهم لما جاءت به رسلهم، وهم كانوا لعلمهم بالكتاب يوجهون أسئلة فيها شيء من الدقة والمعرفة وإن كانوا ضالين.

وقد أمر الله نبيه ﷺ أن يجادلهم برفق وحسن موعظة، فقال تعالى: ﴿وَلَا

---

(1) سورة الصافات، الآية: 16 .
(2) سورة يس، الآية: 77 .
(3) المستدرك للحاكم، ج: 2، ص: 429 .
(4) انظر تفاصيل أكثر في: السيرة النبوية الصحيحة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط: 1، مكتبة العبيكان - الرياض، 1416 هـ/ 1995 م، ج: 1، ص: 163 - 169 .

تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن...﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2].

وقد كانوا في مجادلتهم يدعون أن إبراهيم عليه السلام كان على ديانتهم، وقد رد اللّه عليهم تلك الدعوى في قوله تعالت كلماته: ﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾[3]. وقد احتجوا على النبي ﷺ بوجود النسخ في الشريعة الإسلامية؛ وأنكروا نسخ المعجزات والآيات، فرَدَّ اللّه عليهم ذلك بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾[4]، وكانوا يطلبون آية أخرىٰ تدلُّ على رسالة النبي ﷺ، غير القرآن، وَيدَّعون أن تلك الآية: عهدٌ من اللّه إليهم، لا يؤمنون بغيرها، وقد قال تعالى حاكيًا عنهم: ﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين﴾[5]، وطلبوا من النبي ﷺ أن ينزل عليهم كتابًا من السماء يقرؤونه، وقد قال تعالى حكاية عنهم: ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم...﴾[6].

وكانوا يجادلون غير ذلك في أمور كثيرة، من ذلك مثلا ما جاء في سيرة ابن هشام أن نفرا من أحبار يهود جاءوا رسول اللّه ﷺ، فقالوا: يا محمد، أخبرنا عن أربع نسألك عنهن، فإن فعلت ذلك اتبعناك وصدقناك وآمنا بك، فقال لهم رسول اللّه ﷺ: **عليكم بذلك عهد اللّه وميثاقه، لئن أنا أخبرتكم بدلك لتصدقنني** قالوا: نعم، قال: **فاسألوا عما بدا لكم**، قالوا: فأخبرنا كيف يشبه الولد أمه، وإنما النطفة من الرجل؟ فقال لهم رسول اللّه ﷺ: **أنشدكم باللّه وبأيامه عند بني**

---

(1) سورة العنكبوت، الآية: 46 .
(2) سورة النحل، الآية: 125 .
(3) سورة آل عمران، الآية: 67 .
(4) سورة البقرة، الآية: 106 .
(5) سورة آل عمران، الآية: 183 .
(6) سورة النساء، الآية: 153 .

إسرائيل، **هل تعلمون أن نطفة الرجل بيضاء غليظة، ونطفة المرأة صفراء رقيقة، فأيتها غلبت صاحبتها كان لها الشبه**، قالوا: اللَّهم نعم، قالوا: فأخبرنا كيف نومك؟ فقال، **أنشدكم باللَّه وبأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلمون أن نوم الذي تزعمون أني لست به، تنام عينه وقلبه يقظان؟** فقالوا: اللَّهم نعم، قال: **فكذلك نومي، تنام عيني وقلبي يقظان**، قالوا: فأخبرنا عما حرم إسرائيل على نفسه؟ قال: **أنشدكم باللَّه وبأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلمون أنه كان أحب الطعام والشراب إليه ألبان الإبل ولحومها، وأنه اشتكى شكوى فعافاه اللَّه منها، فحرم على نفسه أحب الطعام والشراب إليه شكرًا لله**، قالوا: اللَّهم نعم، قالوا: فأخبرنا عن الروح، قال: **أنشدكم باللَّه وبأيامه عند بني إسرائيل هل تعلمونه جبريل، وهو للذي يأتيني؟** قالوا: اللَّهم نعم، ولكنه يا محمد لنا عدو، وهو ملك إنما يأتي بالشدة وبسفك الدماء، ولولا ذلك لاتبعناك، فأنزل اللَّه عز وجل فيهم[1]: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾ أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٠﴾﴾[2].

وترى من هذا أن جدلهم مع النبي ﷺ، كان كجدل أسلافهم مع موسى عليه السلام، جدل المتعنتين الذين لا يطلبون رشادًا ولا يبغون سدادًا ولا يريدون حقًّا ينصرونه، بل باطلًا يلوون ألسنتهم به، ومع ذلك فالنبي ﷺ كان يأخذهم برفق وعطف وأناة حينًا، وحزم حينًا[3].

ج - جدل النبي ﷺ مع النصارى:

وأما جدله عليه الصلاة والسلام مع النصارى فقد كان قليلًا، لبعدهم عنه ﷺ، وعدم اختلاطهم بالمسلمين إلا قليلًا، وكان النبي ﷺ في جدله معهم يهاجمهم في عقيدة التثليث، ويبين كفرهم بها، كما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ

(1) انظر التفاصيل في سيرة ابن هشام، ج: 2، ص: 177 - 221 .
(2) سورة البقرة، الآيات: 97 - 100 .
(3) تاريخ الجدل، للشيخ محمد أبو زهرة، ص: 52 .

ﱡﭐﭐﱡ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﱠ[1]، وينكر عليهم ادعاءهم أن عيسى وأمه إلهان من دون اللّه، وينكر عليهم أن اللّه هو المسيح، وينكر عليهم عبادة الصليب وأكلهم الخنزير وادعاءهم أن له ولدًا، ولم يكونوا يتقدمون باعتراضات كثيرة على المبادئ الإسلامية، لشعورهم بأنها تثبت على المناقشة والاستدلال، وممن جادلهم النبي ﷺ نصارى نجران بالمدينة المنورة، حيث أوفدوا له وفدا من ستين رجلا، وقد أهدوا إلى النبي ﷺ هدية، بسطًا ومسوحًا، فقبل المسوح ورد البسط ودعاهم إلى الإسلام، فأبوا وقالوا: كنا مسلمين قبلكم، فقال عليه الصلاة والسلام: **يمنعكم من الإسلام ثلاث: عبادتكم الصليب، وأكلكم لحم الخنزير، وزعمكم أن لله ولدًا**، قالوا: فمن مثل عيسى خلق من غير أب؟ فأنزل اللّه في ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾[2]، وليظهر اللّه أنهم في شك من أمرهم، أنزل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾[3]، فدعاهم عليه الصلاة والسلام إلى المباهلة، فرفضوا وقبلوا الجزية[4].

المطلب الثالث: من مسالك الجدل في السنة النبوية

بين الجدل القرآني وبين الجدل الذي ورد في السنة النبوية وحدة متماسكة لا انفصام لها.. وإن آثار الجدل القرآني قد ظهرت واضحة جلية في التوجيه والجدال الذي كان يقوم به رسول اللّه ﷺ في تبليغ رسالة اللّه عندما تدعو الحاجة إلى استخدام ذلك النوع من الجدل المحكم... وقد بين رسول اللّه ﷺ العلل الشرعية والمآخذ والفروق والأوصاف المعتبرة والأوصاف الملغاة وبين الدور والتسلسل وقطعهما، وكل هذا مما آتاه اللّه من الوحي وفهمه من منهج القرآن

(1) سورة المائدة، الآية: 73 .
(2) سورة آل عمرا ن، الآية: 59 - 60 .
(3) سورة آل عمران، الآية: 61 .
(4) انظر التفاصيل في: سيرة ابن هشام، ج: 2، ص: 222 - 233 ، وفي: تاريخ الجدل، لأبي زهرة، ص: 54 .

المنزل عليه، وبهذا كانت العلاقة واضحة في تأثير الجدل القرآني في السنة المطهرة[1].

وسنورد فيما يلي نماذج من الجدل الذي ورد في السنة، وكيف أوضح رسول اللّه ﷺ فيه الحق بأوجز عبارة وأخصر طريق، وسترى من هذه النماذج أن أكثرها مما دار بين النبي ﷺ وصحابته، وهو ما يزيد المنهج الجدلي أهمية، ويبرز مشروعيته، ومن ذ لك ما يلي[2]:

1 - إبطال الدور والتسلسل:

عن أبي هريرة رضي اللّه عنه، قال: قال رسول اللّه ﷺ: «**لا عدوى ولا صفر ولا هامة**»، فقال أعرابي: ما بال الإبل تكون في الرمل، كأنها الظباء، فيخالطها البعير الأجرب فيجربها؟ قال: «**فمن أعدى الأول؟!**»[3].

قال ابن القيم: انظر . . . كيف اشتملت هذه الكلمة الوجيزة المختصرة البينة على إبطال الدور والتسلسل . . . فقال من أوتي جوامع الكلم: «**فمن أعدى الأول؟!**»، ففهم السامع من هذا أن إعداء الأول كان من إعداء غيره له، فإنه إن لم ينته إلى غاية فهو التسلسل في المؤثرات، وهو باطل بصريح العقل، وإن انتهى إلى غاية وقد استفادت الجرب من إعداء من جرب له فهو الدور الممتنع[4].

2 - إثبات العلة بطريق الدوران:

من ذلك ما ورد في قصة ابن اللتبية، فعن أبى حميد الساعدي رضي اللّه عنه قال: استعمل رسول اللّه ﷺ رجلًا على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما

---

(1) مناهج الجدل في القرآن الكريم، للدكتور زاهر عوض الألمعي، ص: 427 .

(2) بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، ج: 4، ص: 127 - 130 ، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، لابن القيم أيضا، ص: 79 - 89 ، مناهج الجدل في القرآن الكريم، للدكتور زاهر عوض الألمعي، ص: 427 - 431 .

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن، رقم: 5287 ، وباب لا هامة، رقم: 5328 ، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول، رقم: 4116 ، ورواه أبو داود في سننه، كتاب الطب، باب الطيرة، رقم: 3412 ، ورواه الإمام أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، رقم: 7301 .

(4) إرشاد القرآن والسنة إلى طرق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، ص: 80 - 81 .

جاء حاسبه، قال: هذا مالك وهذا هدية، فقال رسول الله ﷺ: «**فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقًا**»، ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «**أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته..؟!**»[1].

فالنبي عليه الصلاة والسلام أفهم هذا العامل أن الهدية التي أهديت له إنما هي عبارة عن رشوة، لأن السبب الداعي إليها هو كون هذا الرجل عاملًا على الزكاة، ولذلك فإن من أعطاها له إنما أراد استمالته إليه، إذ لو لم يكن عاملًا على الزكاة لما وصلته تلك الهدية ولما فكر صاحب المال في أن يهديها إليه مطلقًا.

قال ابن القيم رحمه الله: «دلت هذه الكلمة النبوية على أن الهدية لما دارت مع العمل وجودًا وعدمًا كان العمل سببها وعلتها، لأنه لو جلس في بيت أبيه وأمه لانتفت الهدية وإنما وجدت بالعمل فهو علتها»[2].

3 - التفريق بين ما يبدو متماثلًا وليس كذلك:

عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللقطة، فقال: «**اعرف عفاصها ووكاءها، ثم عرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها**»، قال: فضالة الغنم؟ قال: «**هي لك أو لأخيك أو للذئب**»، قال: فضالة الإبل؟ قال: «**مالك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها**»[3]..

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدى له، رقم: 6464، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، رقم 3414.

(2) إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، لابن القيم، ص: 81.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المساقاة، باب شرب الناس والدواب من الأنهار، رقم 2199، كتاب اللقطة، باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها، رقم: 2251، وهو بألفاظ مقاربة في: صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه، رقم: 2256، وباب من عرف اللقطة ولم يدفعها إلى السلطان، رقم: 2258، وكتاب الطلاق، باب حكم المفقود في أهله وماله، رقم: 4882، وكتاب الأدب، باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله، رقم: 5647، وفي صحيح مسلم، كتاب اللقطة، رقم: 3248.

ففرق النبي ﷺ بين الحكمين باستغناء الإبل واستقلالها بنفسها دون أن يخاف عليها الهلكة في البرية، واحتياج الغنم إلى راع وحافظ وأنه إن غاب عنها فهي عرضة للسباع بخلاف الإبل، فهكذا تكون الفروق المؤثرة في الأحكام.

4 - رد القياس إذا عارض النص:

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت، فمر بها رسول الله ﷺ، فقال: «**هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟**»، فقالوا: إنها ميتة، فقال: «**إنما حرم أكلها**»(1).

وتأمل قوله ﷺ في الميتة: «**إنما حرم أكلها**»، كيف تضمن التفرقة بين أكل اللحم واستعمال الجلد، وبين أن النص إنما تناول تحريم الأكل، وهذا تحته قاعدتان عظيمتان:

إحداهما: بيان أن التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان غير مجمل وأنه غير مراد به من كل عين ما هي مهيأة له...

والثانية: قطع إلحاق استعمال الجلد بأكل اللحم، وأنه لا يصح قياسه عليه، فلو أن قائلا قال: وإن دلت على تحريم الأكل وحده فتحريم ملابسة الجلد قياسا عليه، كان قياسه باطلا بالنص، إذ لا يلزم من تحريم الملابسة الباطنية تحريم ملابسة الجلد ظاهرا بعد الدباغ، ففي هذا الحديث بيان المراد من الآية وبيان فساد إلحاق الجلد باللحم(2).

5 - ترجيح المانع على المقتضي:

من ذلك؛ أن عمر رضي الله عنه استأذن رسول الله ﷺ في قتل حاطب بن أبي بلتعة

---

(1) رواه الجماعة واللفظ لمسلم، إلا أن ابن ماجه قال فيه: عن ميمونة، وليس في البخاري ولا النسائي ذكر الدباغ، انظر: صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم: 542 ، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، رقم: 1397، وكتاب البيوع، رقم: 20699، وكتاب الذبائح والصيد، رقم: 5105 ، سنن الترمذي، كتاب اللباس عن رسول الله ﷺ، رقم: 1649 ، سنن النسائي، كتاب الفرع والعتيرة، رقم: 4161 و4162 و4163 ، سنن أبي داود، كتاب اللباس، رقم: 3592 ، سنن ابن ماجه، كتاب اللباس، رقم: 3600 ، مسند أحمد، كتاب مسند بني هاشم، رقم: 2251 و3273 ، موطأ الإمام مالك، كتاب الصيد، رقم: 942 ، سنن الدارمي، كتاب الأضاحي، رقم: 1905 .

(2) إرشاد الكتاب والسنة، لابن القيم، ص: 83 .

لما راسل المشركين يخبرهم بمقدم رسول اللّه ﷺ عليهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «**إنه شهد بدرًا وما يدريك لعل اللّه أن يكون قد اطلع على أهل بدر، فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»(1).

فهذا الحديث لرسول اللّه ﷺ يتضمن حكم القاعدة التي اختلف فيها أرباب الجدل والأصوليون وهي أن التعليل بالمانع هل يفتقر إلى قيام المقتضي؟ فعلل النبي ﷺ عصمة دمه بشهوده بدرًا دون الإسلام العام، فدل على أن مقتضى قتله كان قد وجد وعارض سبب العصمة وهو التجسس على رسول اللّه ﷺ، ولكن عارض هذا المقتضي مانع منع من تأثيره وهو شهوده بدرًا، وقد سبق من اللّه مغفرته لمن شهدها، وعلى هذا فالحديث حجة لمن رأى قتل الجاسوس لأنه ليس ممن شهد بدرًا وإنما امتنع قتل حاطب لشهوده بدرًا.

6 - تشبيه الشيء بنظيره وإلحاقه به:

عن جابر بن عبد اللّه رضي اللّه عنه قال: قال عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه: هششت وقبلت، وأنا صائم، فقلت: يا رسول اللّه، صنعت اليوم أمرًا عظيمًا، قبلت وأنا صائم، قال: «**أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم؟**»، قلت: لا بأس به، قال: «**فمه**»(2).

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، رقم: 2785 ، وكتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، رقم: 3684، وباب غزوة الفتح وما بعث حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكة، رقم: 3939 ، وكتاب تفسير القرآن، باب (لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء. . .)، رقم: 4511 ، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أهل بدر وقصة حاطب بن أبي بلتعة، رقم: 4550 ، والترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول اللّه ﷺ، باب ومن سورة الممتحنة، رقم: 3227 ، وأبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في حكم الجاسوس إذا كان مسلما، رقم: 2279 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، كتاب ومن مسند علي بن أبي طالب، رقم: 566 .

(2) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم: 2037 ، والإمام أحمد في مسنده، باب مسند العشرة المبشرين بالجنة، رقم: 132، 350 ، ج: 1، ص: 51 - 52 ، ورواه الحاكم في المستدرك، ج: 1، ص: 431، وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وفيه أن ابن خزيمة وابن حبان قد صححاه.
انظر: موارد الظمآن للهيثمي، الحديث رقم: ٩٠٥ ، السنن الكبرى للبيهقي، ج: ٤، ص: ٢١٨ و٢٦١ ، كنز العمال للمتقي الهندي، رقم: ٢٤٤٠١ .

قوله ﷺ: «**أرأيت لو تمضمضت**»، فتحت هذا إلغاء الأوصاف التي لا تأثير لها في الأحكام، وتحته تشبيه الشيء بنظيره وإلحاقه به، وكما أن الممنوع منه الصائم إنما هو الشرب لا مقدمته وهو وضع الماء في الفم، فكذلك الذي منع إنما هو الجماع لا مقدمته وهي القبلة، فتضمن الحديث قاعدتين عظيمتين كما ترى[1].

7 - قياس الأولى:

عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج أفأحج عنها؟ قال: «**نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟**»، قالت: نعم، فقال: «**اقضوا اللّه الذي له فإن اللّه أحق بالوفاء**»[2]، فتضمن بيان قياس الأولى وأن دين المخلوق إذا كان يقبل البقاء مع شحه وضيقه، فدين الواسع الكريم تعالى أحق بأن يقبل الوفاء، ففي هذا أن الحكم إذا ثبت في محل الأمر وثم محل آخر أولى بذلك الحكم فهو أولى بثبوته فيه، ومقصود الشارع في ذلك التنبيه على المعاني والأوصاف المقتضية لشرع الحكم والعلل المؤثرة، وإلا فما الفائدة في ذكر ذلك، والحكم ثابت بمجرد قوله.

8 - القياس في معنى الأصل بتنقيح المناط وإلغاء الفارق:

عن أبي هريرة رضي اللّه عنه أن رجلًا أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول اللّه ولد لي غلام أسود، فقال: «**هل لك إبل؟**»، قال: نعم، قال: «**ما ألوانها؟**»، قال: حمر، قال: «**هل فيها من أورق؟**»، قال: نعم، قال: «**فأنى ذلك؟**»، قال: لعله نزعه عرقه، قال: «**فلعل ابنك هذا نزعه**»[3].

(1) إرشاد القرآن والسنة لابن القيم، ص: 85 .

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبه أصلًا معلومًا بأصل مبين قد بين اللّه حكمهما، رقم: 6771 ، ورواه بلفظ مقارب في كتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت والرجل يحج عن المرأة، رقم: 1720 .

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد، رقم: 4893 ، وفي كتاب الحدود، باب ما جاء في التعريض، رقم: 6341 ، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبه أصلًا معلومًا بأصل مبين قد بين اللّه حكمهما، رقم: 6770، بزيادة لفظ: وإني أنكرته، ورواه كذلك بألفاظ مقاربة مسلم في صحيحه، كتاب اللعان، رقم: 2756 و2757 ، =

قال ابن القيم: «انظر كيف تضمن إلغاء هذا الوصف الذي لا تأثير له في الحكم وهو مجرد اللون ومخالفة الولد للأبوين فيه وأن مثل هذا لا يوجب ريبة وأن نظيره في المخلوقات مشاهد محسوس، واللّه خالق الإبل وخالق بني آدم، وهو الخلاق العليم، فكما أن الجمل الأورق قد يتولد من أبوين أسودين، فكذلك الولد الأسود قد يتولد من أبوين أبيضين، وأن ما جوز به من ذلك سبب ذلك في الإبل هو بعينه قائم في بني آدم»[1].

وقال الطوفي: «هذا قياس في معنى الأصل بتنقيح المناط وإلغاء الفارق، وهو كون هذه امرأة وهذه إبلًا، والمراد أن الولد قد ينزع بالشبه إلى بعض أجداده أو جداته في اللون أو غير ذلك كان»[2].

9 - قياس العكس:

من ذلك قول النبي ﷺ في تعديد أنواع جهات الصدقة: «**في كذا صدقة، وفي كذا صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة**»، قالوا: يا رسول اللّه أيأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: «**نعم، أرأيت لو وضعها في حرام أكان يأثم؟** قالوا: نعم، قال: «**فكذلك**»[3].

قال الطوفي: «هذا من باب قياس العكس، ومعناه أن ما عوقب على فعله، أثيب على تركه، لأن الطاعة فعل المأمور وترك المحظور، كما أن المعصية عكس ذلك»[4].

* * *

= والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب إذا عرض بامرأته وَشَكَّ في ولده وأراد الانتفاء منه، رقم: 3424 و3425، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب إذا شك في الولد، رقم: 1927، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب الرجل يشك في ولده، رقم: 1992.

(1) إرشاد القرآن والسنة، لابن قيم الجوزية، ص: 88.

(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 229.

(3) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي ذر الغفاري رضي اللّه عنه، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم: 1006.

(4) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 229.

المبحث الرابع
الجدل في عصر الصحابة والتابعين

المطلب الأول: الجدل في عصر الصحابة

في عصر الصحابة رضي اللّه عنهم أخذ الجدل مكانته كمنهج فكري لحل المشكلات التي كانت تطرأ على المجتمع الإسلامي، ذلك أنه بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وجد المسلمون أنفسهم أمام واقع جديد لم يعرفوه من قبل، ولم يكن يخطر حتى على تصوراتهم وخواطرهم، وأبرز ما ميز هذا الواقع؛ افتقادهم إلى القائد الذي كانوا يلجئون إليه ويحتكمون إلى أمره ونهيه وهو النبي عليه الصلاة والسلام، فكان لابد لهم أن يختاروا لهم قائدا يسير شئونهم ويكون رمزا لدولتهم.

أ - الجدل في الخلافة:

وكانت هذه أول مسألة تثير الجدل فيما بينهم، بل لقد كادت تفضي بهم إلى الخصام والنزاع، فقد شهدت سقيفة بني ساعدة أول حوار جدلي بين المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ، وكان موضوع الحوار يدور حول من يخلف النبي عليه الصلاة والسلام، وما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر في هذا الخليفة حتى يشغل هذا المنصب.

فقد رأى الأنصار أن الخليفة يبغي أن يكون منهم، لما لهم من فضيلة الإيواء والنصرة، ولأنهم هم حماة الإسلام ونصراء الرسول ﷺ والدعاة إليه، ولم يروا أن النبي ﷺ خص خلافته ببطن من بطون العرب، ولا بقبيلة من قبائلهم، وفريق آخر على رأسهم أبو بكر، رأوا أن الأمر للمهاجرين، وفريق ثالث جعلوها في بني هاشم، ونادوا بعلي لامتيازه على كل بني هاشم بالسابقة في الإسلام والدفاع عنه في المواقف الجلّى، والعلم والفقه في الدين، ولم يدم الخلاف طويلًا، فإن الفريق الوسط قد غلب الفريقين، وتبعه جماهير المسلمين[1].

(1) تاريخ الجدل، للشيخ محمد أبو زهرة، ص: 87 .

ولم ينته الجدل في الخلافة عند هذا الحد، فإلى جانب الجدل حول من يكون أحق بالخلافة، فقد نشأ بعد ذلك جدل من نوع آخر، ويدور حول كيفية القيام بشئون الخلافة ومدى إمكانية عزل الخليفة إذا افتقد بعض الشروط، وما هي هذه الشروط، وذلك ما كان من النزاع حول الخلافة في عهد عثمان رضي اللّه عنه وبعد ذلك في عهد علي رضي اللّه عنه، وليس مهمّا بالنسبة إلينا أن نخوض في هذا الموضوع لأنه مما لا يتعلق ببحثنا هنا.

ب - الجدل في الفروع:

إلى جانب الجدل في الأمور السياسية الذي رأينا استفحاله بين الصحابة، ظهر بينهم جدل في ميدان آخر، هو ميدان الفروع الفقهية، وهذا الميدان هو الذي يهمنا أساسا في هذا البحث.

ذلك أن وفاة النبي ﷺ قد كانت إيذانا بانتهاء مرجعية الوحي التي كان الصحابة يئوبون إليها إذا ما واجهتهم مشكلة من المشكلات، وأصبحوا أمام واقع جديد يطرح مشكلات جديدة لم يعرفوها من قبل ولا يعرفون في حكمها نصّا من القرآن أو السنة، وقد كان طبيعيا أن يتجهوا إلى الاجتهاد بالرأي في تلك المسائل مستهدين بروح النصوص والقواعد العامة للشريعة التي تعلموها من طول صحبتهم للنبي عليه الصلاة والسلام.

وما دام الأمر متعلقًا بالاجتهاد بالرأي، فقد كان طبيعيًا جدًّا أن يقع الاختلاف بينهم في نتائج هذا الاجتهاد، وهذا الاختلاف - عند الاستقراء - إنما يرجع إلى عدد من الأسباب الواقعية والموضوعية، من أهمها:

1 - لقد كان لتفرق الصحابة في الأمصار وما واجههم من أمواج الاستفسارات عن المسائل الفقهية وأحكامها تحت وطأة العادات والأعراف الجديدة وأنماط الحياة التي لا عهد لهم بها من قبل؛ أثره الكبير في أن تختلف فتاوى الصحابة حسب اختلاف البلاد التي يقيمون فيها من حيث مدى القرب أو البعد عن طبيعة الجزيرة العربية ومهبط الوحي والرسالة، ففتاوى الصحابة الذين يقيمون بالشام والحجاز كانت أقرب إلى الانضباط الحرفي بالنصوص الثابتة في الكتاب أو السنة، وأبعد ما تكون - جهد الاستطاعة - عن الرأي والاجتهاد المرسل، إذ

العادات الطارئة والغريبة فيما بينهم كانت قليلة، ولم تكن من الكثرة بحيث تفيض عما تتسع له دائرة النصوص من الفتاوى والأحكام، وبالمقابل، فقد كان فيهم أعداد وفيرة من علماء السنة وحفاظها.

أما فتاوى الصحابة المقيمين في مصر والعراق، فقد كانت أقرب إلى الاجتهاد المرسل والاعتماد على البصيرة والرأي، وأبعد - في كثير من المسائل والأحكام - عن الانضباط بالدلالات المباشرة من النصوص، إذ كانت العادات الطارئة ومظاهر المدنية الغريبة عن مألوفاتهم في تلك البلاد أكثر وأوسع، إلى جانب أن علماء السنة وحفاظ الحديث هناك كانوا أقل كثرة وأضعف دراية وحفظًا.

وقد ظهر نتيجة لذلك الاختلاف بين تلك البلاد لونان من الفتاوى؛ أحدهما مصطبغ بالرأي آخذ بأطراف كثيرة منه.

والثاني متقيد بالنصوص، مبتعد - جهد الاستطاعة - عن تحكيم الرأي والاعتماد عليه[1]، وقد كان ذلك نواة مدرستي الحديث والرأي اللتين استفحل أمرهما فيما بعد.

2 - ومن هذه الأسباب أيضًا؛ اختلافهم في فهم القرآن، لأن دلالة آياته ليست قطعية كلها، بل كثير منها ظني الدلالة، إما بسبب لفظ مشترك بين معنيين فيحمله واحد على أحد المعنيين، بينما يحمله الآخر على المعنى الثاني لقرينة تظهر له، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ...﴾[2]، والقرء في اللغة مشترك بين الحيض والطهر، فحمله بعضهم على الحيض وقال عدتها ثلاث حيض، وآخرون على الطهر، وقالوا عدتها ثلاثة أطهار.

وإما بسبب لفظ اختلف فيه؛ هل هو حقيقة أو مجاز؟ كاختلافهم في أن الجد يحجب الإخوة من الميراث كالأب، فذهب أبو بكر إلى ذلك لأن القرآن سماه أبًا: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ...﴾[3]، ووافقه على ذلك

---

(1) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر دمشق، 1408 هـ/ 1988 م، ص: 40 - 41.
(2) سورة البقرة، الآية: 228.
(3) سورة يوسف، الآية: 38.

ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وحذيفة بن اليمان ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وعائشة وغيرهم، وخالفه في ذلك علي وزيد بن ثابت وابن مسعود، فقالوا: لا يحجبهم، بل يتقاسمون الميراث، فلم يجعلوه بمنزلة الأب، وتسميته في القرآن بالأب كانت بطريق المجاز، والرواية عن عمر مختلفة، وإن كان المشهور عنه أنه يوافق أبا بكر في رأيه، ولقد أثر عنه أنه كان يقول لزيد وعلي: **لولا رأيكما لاجتمع رأيي ورأي أبي بكر في الجد، كيف يكون ابنا لي ولا أكون أباه؟!** وروي أنه كان رأيه مع أبي بكر أولا، وكان زيد بن ثابت يرى عكس رأيهما، فلما تحاورا انتهت المحاورة برجوع كل منهما عن رأيه واتفقا على التشريك بينهما في الإرث[1].

وإما بسبب تعارض ظواهر النصوص؛ مثل اختلافهم في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فقال علي رضي اللّه عنه: **تعتد بأبعد الأجلين جمعًا بين الآيتين:** ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا . . .﴾[2]، و﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ . . .﴾[3]، وقال عمر وابن مسعود: **تعتد بوضع الحمل، عملًا بالآية الأخيرة لتأخرها في النزول**[4].

3 - ومنها تفاوتهم في السماع من رسول اللّه ﷺ والتحري في الأخذ بالسنة والاجتهاد في فهمها.

فربما يكون الصحابي قد سمع حكمًا أو فتوى من الرسول ﷺ ولم يسمع الآخر ذلك الحديث، فيجتهد برأيه، وقد يوافق اجتهاده الحديث، وقد يخالفه، فكان حكم الاستئذان عند أبي موسى وجهله عمر[5]، وكان حكم الجدة عند المغيرة

(1) انظر هذه المسالة في: الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني، ج: 4، ص: 390، الأم، لمحمد بن إدريس الشافعي، ج: 4، ص: 81، أحكام القرآن، للجصاص، ج: 1، ص: 100، إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ج: 1، ص: 374.
(2) سورة البقرة، الآية: 234.
(3) سورة الطلاق، الآية: 4.
(4) الأم، للشافعي، ج: 5، ص: 220، أحكام القرآن، للجصاص، ج: 5، ص: 354، المحلى بالآثار، لابن حزم، ج: 10، ص: 311.
(5) عن أبي سعيد، قال: استأذن أبو موسى على عمر، فقال: السلام عليكم أأدخل؟ قال عمر: واحدة، ثم سكت ساعة، ثم قال: السلام عليكم أأدخل؟ قال عمر: ثنتان، ثم سكت ساعة، فقال: السلام عليكم، أأدخل؟ فقال عمر: ثلاث، ثم رجع، فقال عمر للبواب: ما صنع؟ =

ومحمد بن مسلمة وجهله أبو بكر وعمر[1]، وكان حكم أخذ الجزية من المجوس عند عبد الرحمن بن عوف وجهله جمهور الصحابة[2].

وربما يبلغه الحكم، أو الحديث، ولكنه يقع في نفسه أن راوي الخبر قد وهم، كفعل عمر في خبر فاطمة بنت قيس[3].

أو أن يرى الصحابة الرسول ﷺ فعل فعلًا فيحمله بعضهم على القربة، ويحمله بعضهم على أنه كان على وجه الاتفاق أو لسبب زال فلا يكون مطلوبًا لأمته؛ كالرمل في الطواف، فذهب ابن عباس إلى أن الرسول ﷺ فعله لسبب، وهو قول المشركين

= قال: رجع، قال: علي به، فلما جاءه، قال: ما هذا الذي صنعت؟ قال: السنة، قال: السنة؟ واللّه لتأتيني على هذا ببرهان أو بينة أو لأفعلن بك، فأتانا ونحن رفقة من الأنصار، فقال: يا معشر الأنصار ألستم أعلم الناس بحديث رسول اللّه ﷺ؟ ألم يقل رسول اللّه ﷺ: **(الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك وإلا فارجع)**، فجعل القوم يمازحونه، قال أبو سعيد: ثم رفعت رأسي إليه، فقلت: فما أصابك في هذا من العقوبة فأنا شريكك، قال: فأتى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا، (سنن الترمذي، كتاب الاستئذان والآداب عن رسول اللّه، باب ما جاء في أن الاستئذان ثلاث، رقم: 2614).

(1) عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله عن ميراثها، فقال لها أبو بكر: **مالك في كتاب اللّه شيء وما علمت لك في سنة رسول اللّه ﷺ شيئا، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول اللّه ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر الصديق، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال لها: مالك في كتاب اللّه شيء وما كان القضاء الذي قضي به إلا لغيرك وما أنا بزائد في الفرائض شيئا ولكنه السدس فإن اجتمعتما فهو بينكما وأيتكما خلت به فهو لها**، (موطأ الإمام مالك، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم: 953).

(2) عن بجالة التميمي قال: **لم يرد عمر أن يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول اللّه ﷺ أخذها من مجوس هجر**، (مسند أحمد، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب حديث عبد الرحمن بن عوف الزهري، رقم: 1593)، وانظر الروايات المتعلقة بهذه المسألة في المصنف لعبد الرزاق، ج: 6، ص: 68 - 71 .

(3) عن أبي بكر بن أبي الجهم بن صخير العدوي، قال: سمعت فاطمة بنت قيس تقول إن زوجها طلقها ثلاثًا، فلم يجعل لها رسول اللّه ﷺ سكنى ولا نفقة، رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، رقم: 2720 ، ورواه بنفس اللفظ ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا هل لها سكنى ونفقة؟، رقم: 2025 ، وفي رواية عند مسلم أيضًا عن البهي عن فاطمة بنت قيس قالت: طلقني زوجي ثلاثًا، فلم يجعل لي رسول اللّه ﷺ سكنى ولا نفقة، انظر: صحيح مسلم، نفس الكتاب ونفس الباب، رقم: 2722 .

عن المسلمين: أوهنتهم حمى يثرب، فذهب بذهاب سببه وليس بسنة، وقال غيره: إنه سنة[1].

أو أن يجتهد أحدهم حين لا يجد نصًا، ثم يظهر النص بخلاف ما رأى؛ من ذلك ما أخرجه مسلم عن عبيد بن عمير قال: بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقالت: **عجبًا لابن عمرو هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن؟! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات**[2].

وربما اجتهد بعضهم في التوفيق بين القرآن والسنة لمعنى معتبر كالمشركة في الميراث، فقد جاء في القرآن قول الله عز وجل: ﴿... وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ...﴾[3]، ولا خلاف بين العلماء أن هذه الآية في ولد الأم، وجاء في الحديث المتفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر**»[4]، فلما رأى عمر في المشركة أن الإخوة الأشقاء شركاء لولد الأم، إذ أن أدنى أحوال الأقوى أن

---

(1) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ وأصحابه فقال المشركون: إنه يقدم عليكم وقد وهنهم حمى يثرب، فأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة وأن يمشوا ما بين الركنين ولم يمنعه أن يأمرهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كيف كان بدء الرمل؟ رقم: 1499 .
وانظر حول المسالة المذكورة: صحيح الإمام مسلم بشرح النووي ج: ٩، ص: ٦ - ١٢ ، وتحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي للمباركفوري، ج: ٣، ص: ٥٩٦ .

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم: 498 .

(3) سورة النساء، الآية: 12 .

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، رقم: 6235 ، وباب ميراث ابن الابن إذا لم يكن ابن، رقم: 6238 ، وباب ميراث الجد مع الإخوة، رقم: 6240 ، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، باب ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر، رقم: 3028 ، والترمذي في سننه، كتاب الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب في ميراث العصبة، رقم: 2024 ، وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس، رقم: 2525 .

يشارك الأضعف، ولما قال له زيد: **هب أن أباهم كان حمارًا، أو قال أحدهم: هب أن أبانا كان حجرًا في اليم، رأى عمر أن التشريك بينهم في الثلث هو العدل يقسم بينهم بالسوية ذكورهم كإناثهم، وسميت هذه الفريضة بالمشركة أو المشتركة أو الحمارية أو الحجرية أو اليمية**[1].

4 - اختلافهم بسبب تباين الرأي والاجتهاد: فهم إذا لم يجدوا نصًا في حكم الحادثة من القرآن أو نصًا من السنة، اجتهدوا في البحث عن الحكم باستعمال وسائل الاجتهاد، وكانوا أكثر ما يعتمدون فيه على القياس والمصلحة، وذلك ما أدى إلى اختلافهم في حكم بعض المسائل؛ كاختلافهم في قتل الجماعة بالواحد[2] وحكم الزواج بمن دخل بها وهي في عدة الطلاق[3]، وغيرها من المسائل.

ومع ما سبق؛ فإن الاختلاف بين الصحابة لم يكن مستفحلًا كثيرًا، لأن أقضيتهم وفتاواهم كانت بقدر ما ينزل من الحوادث، فهم «لم يكونوا يتوسعون في تقرير المسائل والإجابة عنها، بل كانوا يكرهون ذلك، ولا يبدون رأيًا في شيء حتى يحدث، فإن حدث اجتهدوا في استنباط حكمه، ولذلك كان ما ينقل عن كبار الصحابة من الفتوى قليلًا»[4].

ومع ذلك فقد جرى الجدل بين الصحابة في هذه المسائل المختلف فيها، وإن كان جدلًا بسيطًا لا يطول كثيرًا، لأن كلًا منهم كان حريصًا على اتباع الدليل، لذلك ما إن يظهر أمامه حتى يسارع إلى تغيير رأيه إن كان هذا الرأي مخالفًا للدليل، وهذا ما نلمسه من خلال استقراء وقائع الجدل في الفروع في هذه المرحلة.

---

(1) انظر المسألة في: الأم، للشافعي، ج: 4، ص: 88 ، مختصر اختلاف العلماء، ج: 4، ص: 460 .

(2) انظر المسألة في: المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، ج: 16، ص: 424 ، المحلى، لابن حزم، ج: 10، ص: 501 ، الكافي، لابن قدامة، ج: 4، ص: 460 .

(3) انظر المسألة في: الأم، للشافعي، ج: 5، ص: 214 ، المهذب، للشيرازي، ج: 2، ص: 151 .

(4) تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، دار اشريفة - الجزائر، د، ت، ص: 114 .

المطلب الثاني: الجدل في عصر التابعين

تربى فقهاء التابعين تحت رعاية من سبقوهم من الصحابة رضوان اللّه عليهم، وأخذوا عنهم العلم والفقه، وقد حدث ذلك حين انتشر الصحابة في أمصار الدولة الإسلامية وتنقلوا إليها لتعليم الناس أمور دينهم، «وقد أنشأوا حركة علمية في كل مصر نزلوا فيه، ولدى كل واحد منهم من العلم ما قد لا يكون لدى الآخر، وكونوا مدارس منهجية في تعليمهم، وكان لهم تلاميذ ينقلون عنهم العلم، فتخرج عليهم التابعون، ونهجوا في العلم مناهجهم»[1]، وهؤلاء هم الذين اضطلعوا بما كان يضطلع به علماء وفقهاء الصحابة من اجتهاد وفتوى وقضاء[2].

يقول ابن القيم رحمه الله: «والدين والفقه انتشرا في الأمة عن طريق أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وأصحاب عبد اللّه بن عمر وأصحاب عبد اللّه بن عباس، فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة، أما أهل المدينة فعلمهم من أصحاب زيد بن ثابت وعبد اللّه بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم من أصحاب عبد اللّه بن مسعود»[3].

أ - أثر انتشار الصحابة في اختلاف مناهج التابعين:

ولقد كان من نتائج انتشار الصحابة وتفرقهم على الأمصار، وكذا تفقه أهل كل مصر على من حل بينهم من الصحابة؛ أن تأثر أهل كل مصر بمناهج الصحابة الذين نزلوا فيه في استنباط الأحكام واستفادتها من مظانها.

وكان من الطبيعي أن يلتزم أهل كل مصر من تلك الأمصار بما وصل إليهم عن طريق فقهائهم ومعلميهم من الصحابة رضي اللّه عنهم وتقديمهم على غيرهم، لذلك وجدنا «سعيد بن المسيب[4] وأصحابه كانوا يرون أن علماء الحرمين

---

(1) التشريع والفقه في الإسلام، للأستاذ مناع القطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص: 211 .

(2) الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ط: 2، دار الشروق - جدة، 1404 هـ/ 1984 م، ص: 42 .

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ج: 1، ص: 21 .

(4) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المدني، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الفقه والحديث والعبادة والورع، ت: 94 هـ، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، للشيرازي، ص: 25 ، سير أعلام النبلاء، ج: 4، ص: 217 ، طبقات الحفاظ، للسيوطي، ص: 25، مشاهير علماء الأمصار لأبي حاتم البستي، ج: 1، ص: 63).

الشريفين أثبت الناس في الحديث والفقه، ولذلك جمع فتاوى أبي بكر وعمر وعثمان وأحكامهم، وفتاوى علي قبل الخلافة، وعائشة وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وأبي هريرة، وقد اعتمد ابن المسيب مسند أبي هريرة كثيرًا وقضايا قضاة المدينة وحفظ من ذلك شيئًا كثيرًا، ونظر فيها نظر اعتبار وتفتيش وتحقيق وتطبيق، فما كان مجمعًا عليه بين علماء المدينة عض عليه بالنواجذ هو وأصحابه لا يتجاوزونه»[1].

ومن الجانب الآخر في العراق «كان إبراهيم النخعي[2] وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود أثبت في الفقه. . . كما أخذ إبراهيم بفتاوى علي وأحكامه مدة خلافته بالكوفة، وأبي موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وقضايا شريح، إذ كان يستشير فيها عمر وعثمان، فعمل إبراهيم في آثار هؤلاء مثلما عمل سعيد في آثار أهل المدينة، وخرج على فقههم بالقياس والاستنباط فيما لم ينصوا فيه واتخذ قضاياهم أصلًا له، فكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة والمخطط لبنائهم، وكان إبراهيم لسان العراقيين والمؤسس لمذهبهم»[3].

ب - ظهور مدرسة الرأي ومدرسة الحديث ونشأة الجدل بينهما:

ولقد تطور ذلك التنوع في الرأي واختلاف النظرة إلى مصادر الأحكام ومواردها ليتحول إلى نزاع ظاهر تميز به هذا العصر، كان يشتد بين فقهاء الحجاز وفقهاء العراق في الأخذ بالرأي، فمدرسة أهل الرأي التي نشأت بالعراق قد تميزت بكثرة التفريع للفروع لكثرة ما يعرض لهم من الحوادث، بل وحتى فرضها قبل وقوعها في كثير من الأحيان، كما تميزت أيضًا بقلة روايتهم للحديث واشتراطهم فيه شروطًا لا يسلم معها إلا القليل[4].

(1) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للعلامة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1291 - 1376 هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1416 هـ/ 1995 م، ج: 1، ق: 2، ص: 384.

(2) هو أبو عمران وأبو عمار إبراهيم بن يزيد، الفقيه، الكوفي، النخعي، أحد الأئمة المشاهير، تابعي رأى عائشة رضي الله عنها، توفي سنة: 96 هـ، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 1، ص: 35، سير أعلام النبلاء، ج: 4، ص: 219، حلية الأولياء، لأبي نعيم، ج: 4، ص: 219، شذرات الذهب، ج: 1، ص: 111).

(3) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي، ج: 1، ق: 2، ص: 385.

(4) انظر: التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا، للأستاذ مناع القطان، ص: 226 - 227.

أما مدرسة أهل الحديث التي نشأت بالحجاز وفي المدينة المنورة خصوصًا، فقد تميزت بكراهية السؤال وفرض المسائل وتشعيب القضايا، وكذا الاعتداد بالحديث والوقوف عند الآثار[1].

وقد اشتد النقاش العلمي بين المدرستين، وعقدت المناظرات، وقام الجدل على قدم وساق وطعن كل منهما بالآخر وعاب طريقته وتشكك فيما وصل إليه من أحكام، وكان كل إمام أو مجتهد أو مناظر يحاول أن يدعم رأيه بالأدلة والبراهين العلمية والعقلية[2].

ج - عوامل جديدة زادت من حدة الاختلاف:

ومما زاد من حدة الاختلاف وتوسيع شقته في هذا العهد أكثر من ذي قبل وبروز الاختلافات في الاجتهاد ومناهج الاستنباط وفي الأحكام والفتاوى؛ ظهور عوامل جديدة ميزت هذا العهد عما سبقه، ومن هذه العوامل:

1 - افتتان الناس في هذا العهد بالغوص على المعاني والتعمق فيما وراء النصوص، ومن الطبيعي أن ينشأ عن ذلك الاختلاف فيما يتوصلون إليه من ذلك نظرا لتباين أفكارهم وخلفياتهم الفكرية وتنوع مدارسهم بين أهل الرأي وأهل الحديث.

2 - اختلاف طرقهم في الأخذ بالسنة، فإنه نتيجة للاختلافات السياسية وظهور الفرق المذهبية والكلامية من شيعة وخوارج؛ اختلفت مواقفهم من السنة ومن العمل بها.

3 - تعذر تحقق الإجماع، نظرا لحدوث الفرقة، ولأن كل فرقة سحبت ثقتها من سائر علماء الفرق الأخرى، فلم تعد تعتد بشيء من قولهم وافقوا أو خالفوا.

4 - شيوع رواية الأحاديث والسنن بعد أن لم تكن كذلك.

5 - ظهور حركة الوضع في الأحاديث[3].

(1) م.ن، ص: 228.

(2) أصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الزحيلي، مطبعة جامعة دمشق، 1395 هـ/ 1975 م، ص: 41.

(3) أصول الفقه، منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر فياض العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن، ط: 2، 1416 هـ/ 1995 م، ص: 30 - 31.

6 - بروز قضايا ومشكلات جديدة، وتفتح العقل على أمور لم يرد فيها نص من القرآن الكريم أو السنة النبوية، كما لم تكن تلك الأمور مطروحة من قبل على العقل المسلم فلم يترك الصحابة فيها رأيًا، فاتسع الاجتهاد وتنوعت مناهجه.

إن استفحال هذه العوامل الجديدة وطروها على المجتمع الإسلامي بعد عهد الصحابة، أدى إلى تميز مناهج وطرق العلماء في الاستنباط وكذا توضح القواعد المستند إليها فيه، حيث كان لكل بلد علماؤه وفقهاؤه، وكانت مناهجهم تلك تنمو وتزداد وضوحًا كلما تقدم بهم الزمن.

وهذا بدوره ضاعف مادة المناهج الأصولية، وساعد على إبرازها في قواعد وضوابط يتبناها أهل كل مصر، فأهل المدينة أصبحوا يعتمدون على إجماع فقهاء المدينة، فأضافوا بدلك إلى الأدلة الشرعية دليلًا جديدًا هو إجماع فقهاء بلدهم.

كما وجد فقهاء العراق في القياس مصدرًا ثرا لاستخراج الأحكام فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة رضوان اللَّه عليهم؛ إذ كانوا يرون أن أحكام الشرع معقولة المعنى مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة وأنها بنيت على أصول محكمة، وعلل ضابطة لتلك الأحكام فهمت من الكتاب والسنة وشرعت الأحكام لأجلها لينتظم بها أمر الحياة، فكانوا يجتهدون في معرفتها لإدارة الحكم لأجلها حيثما دارت[1].

وقد تبلورت بعض القواعد الأصولية أيضًا في هذا العهد «فسعيد بن المسيب مثلا كان يرى المصلحة في الاستنباط عند فقد النص، بينما كان إبراهيم النخعي يعتمد على القياس، فيستخرج العلة في المسألة التي ورد فيها نص ويطبقها على الفروع وينقل حكم النص إلى تلك الفروع»[2].

كما ظهر في هذا العهد أيضًا من القواعد الأصولية، الاحتجاج بقول الصحابي.

وهكذا نجد أن علماء كل بلد وفقهاءه كانت لهم مناهج وطرق في الاستنباط

---

(1) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي، ج: 1، ق: 2، ص: 386.

(2) أصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الزحيلي، ص: 39.

تنمو وتزداد وضوحًا كلما تقدم بهم الزمن، ولقد كان طبيعيًا وبديهيًا أن يدور الجدل والنقاش في هذه القواعد ذاتها، لأنها هي السبب الأساس للاختلاف في الفروع التي تنبنى عليها.

* * *

المبحث الخامس

الجدل في عصر الأئمة المجتهدين

ورث أتباع التابعين علم الوحي الذي نقله إليهم الصحابة والتابعون، وورثوا فقه الصحابة والتابعين، كما ورثوا أيضًا المنهج الذي بينه الرسول ﷺ وسار عليه الصحابة والتابعون، وقد فقه كثير من فقهائهم هذا المنهج وساروا عليه في تعرفهم على أحكام الوقائع والنوازل(1).

وبما أننا عرفنا أن التابعين قد تنوعت آراؤهم بتنوع بيئاتهم ومدارسهم، فمن الطبيعي أن تتنوع تبعًا لذلك اتجاهات تلاميذهم ومدارسهم، وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم الظاهري(2) رحمه اللَّه:

«ثم أتى بعد التابعين فقهاء الأمصار كأبي حنيفة(3) وسفيان(4) وابن أبي ليلى(5)

(1) تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور عمر سليمان الأشقر، قصر الكتاب - البليدة، د، ت، ص: 86 .

(2) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المكنى بأبي محمد، والمعروف بابن حزم، ولد سنة (383 هـ/ 994 م) بقرطبة، في بيت عز ورياسة، زهد في الإمارة وأقبل على طلب العلم، فحصل الكثير من العلوم الشرعية وألف فيها وبرع في عدد منها، كان شافعي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، توفي بقرية منتليشم في الأندلس سنة: 456 هـ/ 1064 م، بعد أن ترك آثارا علمية رائدة، منها: الإحكام في أصول الأحكام، النبذ في أصول الفقه، المحلى بالآثار، مداواة النفوس، التقريب لحد المنطق، وغيرها، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 325 . . البلغة، للفيروزابادي، ج: 1، ص: 146 ، المقصد الأرشد، لابن مفلح، ج: 2، ص: 213). . .

(3) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطة التيمي التابعي (80 - 150 هـ)، أحد المجتهدين المشهورين، من كتبه: الفقه الأكبر، (ترجمته في: البداية والنهاية، لابن كثير، ج: 10، ص: 107 ، تاريخ بغداد، للخطيب، ج: 13، ص: 320 ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لابن أبي الوفاء القرشي، ج: 1، ص: 26).

(4) هو أبو عبد اللَّه سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، من تابعي التابعين (97 - 161 هـ)، كان بارعا في الحديث والفقه، ومشهورا بالزهد والورع وقول الحق، من كتبه: الجامع الكبير، (ترجمته في: الفهرست لابن النديم، ص: 314 - 315 ، طبقات الحفاظ، ص: 95 ، حلية الأولياء، لأبي نعيم، ج: 6، ص: 356).

(5) هو محمد بن عبد الرحمن بن يسار أبي ليلى الأنصاري الكوفي (74 - 184 هـ)، ولي القضاء والحكم بالكوفة وكان أفقه أهل الدنيا في زمانه، وجائز الحديث صدوقا، ترجمته في: (شذرات الذهب، ج: 1، ص: 224 ، سير أعلام النبلاء، ج: 6، ص: 310 ، طبقات الحفاظ، ص: 26).

بالكوفة، وابن جريج[1] بمكة، ومالك[2] وابن الماجشون[3] بالمدينة، وعثمان البتي[4] وسوار[5] بالبصرة، والأوزاعي[6] بالشام، والليث[7] بمصر، فجروا على تلك الطريقة من أخذ كل واحد عن التابعين من أهل بلده فيما كان عندهم واجتهادهم فيما لم يجدوا عندهم وهو موجود عند غيرهم»[8].

لذلك كان هذا العهد امتدادًا للعهد الذي سبقه، حيث إن الأحداث التي شهدها عهد التابعين وجدت تطورها وامتدادها في هذا العهد.

(1) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج إمام الحجاز وأول من صنف الكتب فيها، توفي سنة: 150 هـ، عن أكثر من سبعين سنة، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 60، سير أعلام النبلاء، ج: 6، ص: 325، شذرات الذهب، ج: 1، ص: 226، طبقات الحفاظ، ص: 81).

(2) هو أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة (93 - 179 هـ)، أحد الأئمة الأربعة كان حجة الله على خلقه بعد التابعين، له كتاب الموطأ، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 1، ص: 289، طبقات الحفاظ، ص: 96، سير أعلام النبلاء، ج: 8، ص: 48).

(3) هو أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، الفقيه المالكي، تفقه على مالك رضي الله عنه وعلى والده عبد العزيز وغيرهما، توفي سنة 213 هـ رحمه الله تعالى، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 2، ص: 28، طبقات الفقهاء، ص: 52، الديباج المذهب، لابن فرحون، ص: 153، سير أعلام النبلاء، ج: 10، ص: 359).

(4) هو أبو عمرو عثمان بن مسلم بن هرمز البتي، من أهل البصرة (ت: 143 هـ)، كان صاحب رأي وفقه، وصدوقا ثقة، ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 6، ص: 148.

(5) ذكره أبو إسحاق الشيرازي ضمن فقهاء التابعين بالبصرة دون أن يقول عنه شيئا غير قوله: «ثم سوار بن عبد الله القاضي»، توفي سنة: 156 هـ، (انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ص: 91، سير أعلام النبلاء، ج: 11، ص: 543).

(6) هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو، من قبيلة الأوزاع (88 - 157 هـ)، أجمع العلماء على جلالته وإمامته وعلو مرتبته وكمال فضله، إمام مجتهد، له كتاب السنن في الفقه والمسائل، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 1، ص: 241، سير أعلام النبلاء، ج: 7، ص: 107).

(7) هو أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي، مجتهد من تابعي التابعين (94 - 165هـ) أجمع العلماء على جلالته وعلو مرتبته في الفقه والحديث، وكان إمام أهل مصر في زمانه، له كتاب التاريخ، وكتاب مسائل في الفقه، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 75، شذرات الذهب، ج: 1، ص: 285، طبقات الحفاظ، ص: 101).

(8) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي، حققه وراجعه لجنة من العلماء، ط: 1، دار الحديث - القاهرة، 1404 هـ/ 1984 م، ج: 2، ص: 240.

المطلب الأول: اشتداد الجدل بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي

فقد اشتد النزاع الذي نشأ بين مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق خلال هذا العهد واستفحل أثره حتى تحول إلى عداء وخصومة، إذ كان أهل الرأي على جانب عظيم من قوة البحث والنظر، وإن كانوا على قلة من رواية الحديث والأثر، لأسباب ذكرناها من قبل، فكانوا يحتاطون في الرواية، ويعتنون باستنباط المعاني من النصوص لبناء الأحكام عليها، فأكثروا من القياس ومهروا فيه وقدموه على الحديث الصحيح إذا خالفه من كل وجه، وكذلك ردوا الحديث إذا كان في واقعة تعم بها البلوى وأسرفوا في الطعن على أهل الحديث ومنهجهم، وانتقصوا من قدرهم وقيمتهم، وعابوا عليهم الإكثار من الرواية التي هي مظنة لقلة التدبر والفهم[1].

وكان أهل الحديث على كثرة روايتهم وحفظهم للحديث ومتنه ودرايتهم برجاله وسنده، على جانب من الخمول والكسل، عاجزين عن الجدال والنظر، كما قال الإمام الرازي[2] فيهم: «أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول اللّه ﷺ، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالًا أو إشكالًا أسقطوا في أيديهم عاجزين متحيرين»[3] غير قادرين على الرد على خصومهم والانتصار لطريقتهم... وكانوا يعيبون على أهل الرأي طريقتهم ويرمونهم بأنهم يأخذون في دينهم بالظن، ويقدمون القياس الجلي على خبر الواحد ويردون الحديث إن خالف القياس.

---

(1) الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية، للدكتور محمد حسن هيتو، ط: 1، دار الفكر - دمشق، 1400 هـ/ 1980 م، ص: 183.

(2) هو أبو عبد اللّه محمد بن عمر، فخر الدين، الرازي، كان علمًا فريدًا، شغوفًا بالتأليف، حتى أنه صنف في كل العلوم التي تعلمها كتابا أو أكثر، ولد سنة 544 هـ، وتوفي سنة 606 هـ، من مصنفاته: أساس التقديس، التفسير الكبير، اللوامع البينات، الأربعين في أصول الدين، مناقب الشافعي، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 13، ص: 55، شذرات الذهب، ج: 3، ص: 21، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 65، أبجد العلوم لصديق حسن خان، ج: 3، ص: 111).

(3) مناقب الإمام الشافعي، لفخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، ط: 1، دار الجيل - بيروت، 1413 هـ/ 1993 م.

وظهر المتعصبون من كلا الفريقين، فاشتد الخلاف واحتدم النزاع وأخذ كل فريق ينتصر لطريقته ويدافع عن مذهبه بكل ما أوتيه من حجة، وأسرفوا في الغلو على بعضهم البعض[1]، وإن كان هذا الغلو لم يتخط دائرة الأدب ولم يدخل دائرة التكفير والتفسيق والاتهام بالابتداع[2].

ويمكننا أن ننقل هنا واحدة من المجادلات التي جرت بين علماء المدرستين، لنرى كيف أن اختلاف الطرق وتشعب الأنظار، أوجد الاختلاف في الفروع.

اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة المكرمة، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه، فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول اللّه ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع، قال: كيف؟ وقد حدثني الزهري[3] عن سالم عن أبيه عن رسول اللّه ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول اللّه ﷺ كان **لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة**، ولا يعود إلى شيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم، فقال: أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة أو له فضل صحبة، فالأسود له فضل كثير..

فالاثنان متفقان على العمل بالحديث، ولكن أبا حنيفة لاحظ أولا فقه الرواة، والمناظرة هنا بريئة لا يقصد بها كل منهما إلا إحقاق الحق[4].

---

(1) انظر تقديم الدكتور محمد حسن هيتو لكتاب المنخول من تعليقات الأصول للإمام الغزالي، ط: 2، دار الفكر - دمشق، 1402 هـ/ 1982 م، ص: 3 - 4.

(2) أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر فياض العلواني، سلسلة كتاب الأمة - قطر، ص: 84.

(3) هو أبو بكر بن محمد بن مسلم بن عبيد اللّه الزهري، ابن شهاب، كان من أعلم أهل زمانه بالسنة، مات سنة: 124 هـ، (طبقات الفقهاء، للشيرازي، ص: 47 - 48، وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج: 4، ص: 177).

(4) تاريخ الجدل، للشيخ محمد أبو زهرة، ص: 121.

المطلب الثاني: تكون المذاهب الفقهية وتميز مناهجها الأصولية

هذا وقد اتصل تاريخ هذا العهد - أي عهد أتباع التابعين - بتكون المذاهب الفقهية وتوضح مناهجها وقواعد أئمتها في استنباط الأحكام وتميزها بأئمتها وتلاميذها.

فهذا الإمام أبو حنيفة رضي اللّه عنه (80 - 150 هـ) يبين مذهبه والقواعد التي يقيمه عليها بقوله: «إني آخذ بكتاب اللّه إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول اللّه ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ أخذت بقول أصحابه؛ آخذ بقول من شئت، ثم لا أعدل عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي[1] وابن المسيب (وعدد رجالًا)، فلي أن اجتهد كما اجتهدوا»..

وهذه القواعد والأصول العامة التي يبني عليها الإمام أبو حنيفة مذهبه تنضاف إليها قواعد فرعية مفرعة على هذه الأصول أو راجعة إليها منها: (اللفظ العام قطعي في دلالته كالخاص)، (مذهب الصحابي على خلاف العموم مخصص له)، (كثرة رواة الحديث لا تفيد رجحانه)، (مفهوم الشرط والصفة لا اعتبار له)، (لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى)، (مقتضى الأمر الوجوب قطعًا ما لم يرد صارف)، (يتقدم القياس الجلي على خبر الواحد المعارض له)، (الأخذ بالاستحسان وترك القياس عندما تظهر إلى ذلك حاجة).

وهذه القواعد - في الحقيقة - لم تَصِحُّ بها رواية صريحة عن الإمام ولا عن صاحبيه، وإنما أخذها علماء المذهب الحنفي بالاستقراء لفروع أئمتهم[2].

أما الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ (93 - 179 هـ) الذي يتصل مذهبه بمذهب الحجازيين أصحاب مدرسة الإمام سعيد بن المسيب، فذو منهج مختلف، وتتلخص قواعد مذهبه فيما يلي: الأخذ بنص الكتاب العزيز، ثم بظاهره وهو العموم، ثم بدليله

---

(1) هو أبو عمرو بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار الشعبي، تابعي جليل القدر وافر العلم، توفي سنة: 103 هـ، وقيل: 104 و107 و110 ، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 82 ، حلية الأولياء، ج: ة4، ص: 310).

(2) الفكر السامي، للحجوي، ج: 1، ق: 1، ص: 424 - 425 .

وهو مفهوم المخالفة، ثم بمفهومه (وهو مفهوم الموافقة)، ثم بتنبيهه: وهو التنبيه على العلة، كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾، وهذه أصول خمسة ومن السنة مثلها، فتكون عشرة، ثم الإجماع، ثم القياس، ثم عمل أهل المدينة، ثم الاستحسان، ثم الحكم بسد الذرائع، ثم المصالح المرسلة، ثم قول الصحابي إن صح سنده وكان من الأعلام، ثم مراعاة الخلاف إذا قوي دليل المخالف، ثم الاستصحاب، ثم شرع من قبلنا[1].

وأما قواعد وأصول مذهب الإمام الشافعي[2] رحمه اللّه، فهي ما أجمله في قوله:

«الأصل قرآن وسنة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول اللّه ﷺ وصح الإسناد به فهو المنتهى، والإجماع أكبر من الخبر المفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني فما أشبه منها ظاهره أولاها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسنادًا أولاها، وليس المنقطع بشيء ماعدا منقطع ابن المسيب، ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال لأصل لم وكيف؟ وإنما يقال للفرع لم؟ فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة»[3].

وإضافة إلى ذلك فقد أنكر الإمام الشافعي الاحتجاج بالاستحسان، مخالفًا في ذلك الحنفية والمالكية معًا، وكتب في رد الاستحسان كتابه (إبطال الاستحسان)، كما رد المصالح المرسلة وأنكر حجيتها، وأنكر الاحتجاج بقياس لا يقوم على علة ظاهرة منضبطة، وأنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة، كما أنكر على الحنفية تركهم العمل بكثير من السنن لعدم توفر ما وضعوه فيها من الشروط كالشهرة ونحوها[4].

---

(1) مالك: حياته وفقهه، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، د، ت، ص: 245 وما بعدها، أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، ص: 95 .
(2) ستأتي ترجمته موسعة في ص: 61 .
(3) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي، ج: 1، ق: 2، ص: 468 .
(4) أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر فياض العلواني، ص: 97 - 98 .

وأمَّا الإمام أحمد بن حنبل[1] رحمه اللَّه، فقواعد مذهبه شديدة القرب من قواعد مذهب الإمام الشافعي التي تقدم ذكرها.

فهو يأخذ بالنصوص من القرآن والسنة، فإذا وجدها لم يلتفت إلى سواها، ولا يقدم على الحديث الصحيح المرفوع شيئًا من عمل أهل المدينة أو الرأي أو القياس أو قول الصحابي أو الإجماع القائم على عدم العلم بالمخالف. . . فإن لم يجد في المسالة نصًا انتقل إلى فتوى الصحابة، فإذا وجد قولًا لصحابي لا يعلم له مخالفًا من الصحابة لم يتعده إلى غيره، ولم يقدم عليه عملًا ولا رأيًا ولا قياسًا فإذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتضح له الأقرب إلى الكتاب أو السنة حكى الخلاف ولم يجزم بقول منها. . .

كما يأخذ بالحديث المرسل والضعيف إذا لم يجد أثرًا يدفعه أو قول صحابي أو إجماعًا يخالفه، ويقدمه على القياس. . .

والقياس عنده دليل ضرورة يلجأ إليها حين لا يجد واحدًا من الأدلة المتقدمة. . .

ويأخذ أيضًا بمبدأ سد الذرائع[2].

وهكذا يتبين من مقارنة مناهج الأئمة المذكورة أعلاه أن الأئمة الثلاثة مالكًا والشافعي وأحمد يشكلون منهجًا متقاربًا فيما بينهم وإن اختلفوا في بعض مناهج الاستنباط وطرائقه، على حين تميز الإمام أبو حنيفة عنهم في منهجه، ذلك أن الثلاثة الأوائل ينتمون في جملتهم إلى مدرسة أهل الحديث أو على الأقل كانوا قد

---

(1) هو أبو عبد اللَّه أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، الشيباني، المروزي، البغدادي، (164 - 241 هـ)، إمام في الحديث والفقه، صاحب المذهب الحنبلي، له من الكتب: المسند، الناسخ والمنسوخ، كتاب الزهد، الجرح والتعديل، ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 101، البداية والنهاية، ج: 10، ص: 325، سير أعلام النبلاء، ج: 11، ص: 178، طبقات الحفاظ، ص: 189).

(2) انظر حول تفصيل أصول مذهب الإمام أحمد: إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، ج: 1، ص: 29 - 32، وكذلك: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، صححه وقدم له وعلق عليه: عبد اللَّه عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، د، ت، ص: 113 - 122.

تأثروا بمنهجها، والأخير ينتمي إلى مدرسة أهل الرأي، بل إنه يمثلها أصدق تمثيل.

المطلب الثالث: استفحال الجدل الأصولي في هذا العهد

وفي هذا العهد أصبح الجدل حول المناهج الأصولية المعتمدة في استنباط الأحكام ظاهرًا وبارزًا، إذ بعد أن كان الجدل يدور حول الفروع، هاهو في هذا العهد يمتد إلى الأصول المعتمدة ذاتها، لأنها هي القواعد التي يستند إليها في استنباط الفروع، فالاختلاف في الفروع والجدل حولها، هو أساسًا اختلاف في الأصول وجدل حولها، لأن كل مجادل سيضطر إلى أن يبرز أدلته وقاعدته التي يستند إليها فيما ذهب إليه من رأي، فينتقل الجدل من الآراء إلى الأدلة والقواعد التي لم تكن كلها محل اتفاق بين جميع العلماء، بل كان الكثير منها محل اختلاف بينهم.

وقد تركز الاختلاف في القواعد الأصولية في هذه المرحلة على القواعد الآتية أساسًا:

1 - السنة: حيث ظهر الاختلاف في الاحتجاج ببعض أنواع الحديث، كالأحاديث المرسلة وخبر الواحد.

2 - القياس والاستحسان: فقد اشتد النزاع بين أهل الحديث وأهل الرأي في الأخذ بهما، وقد أدت قوة الخصومة بين الطرفين إلى تصدي كل واحد للدفاع عن مبدئه ونقض حجج الآخر.

3 - الإجماع: فكان البعض في هذا العهد ينكر وجوده، لأن هذا يتوقف على معرفة شخصية المجتهدين في عصر واحد واعتراف الكافة لهم بذلك وأن ينقل عن كل منهم قول في المسألة التي فيها الفتوى، وينقل ذلك القول عنهم جمع يؤمن كذبه أو خطؤه، وهذا في رأيهم لم يتحقق بعد عصر الصحابة، والبعض الآخر خط لنفسه طريقًا آخر للإجماع كالإمام مالك رضي اللّه عنه، إذ جعل عمل أهل المدينة حجة.

كما جرى الخلاف أيضًا حول بعض أنواع الاستدلال ومذهب الصحابي،

وتباينت منها مواقف الفقهاء[1].

ونسوق فيما يلي واحدة من المناظرات التي شهدها هذا العصر بين رجال المدرستين، وهي من صميم الجدل في أصول الفقه، إذ تدور حول حجية العمل بالقياس ومدى صحة الاستدلال به في استنباط الأحكام.

عن ابن شبرمة[2]، قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد بن الحنفية[3]، فسلمت عليه، وكنت له صديقا، ثم أقبلت على جعفر، وقلت له: أمتع اللّه بك، هذا رجل من أهل العراق وله فقه وعقل.

فقال له جعفر: لعله الذي يقيس الدين برأيه؟ ثم قال: أهو النعمان؟

فقال أبو حنيفة: نعم، أصلحك اللّه.

فقال جعفر: اتق اللّه، ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس إذ أمره اللّه بالسجود لآدم، فقال: ﴿قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[4]...

ثم قال لأبي حنيفة: أخبرني عن كلمة أولها شرك وآخرها إيمان؟ قال أبو حنيفة: لا أدري، قال جعفر: هي «لا إله إلا اللّه»، فلو قال: لا إله، ثم أمسك، كان كافرًا، فهذه كلمة أولها شرك وآخرها إيمان.. ثم قال له: ويحك، أيهما أعظم عند اللّه، قتل النفس التي حرم اللّه أو الزنا؟ قال: بل قتل النفس، فقال جعفر: إن اللّه قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، فكيف يقوم لك قياس؟.. ثم قال: أيهما أعظم عند اللّه، الصوم أو الصلاة؟ قال: بل الصلاة، قال: فما بال المرأة إذا حاضت تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة، اتق اللّه يا عبد اللّه ولا تقس، فإنا نقف غدًا نحن وأنت بين يدي اللّه فنقول: قال اللّه

(1) تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، ص: 170 - 220 .

(2) هو عبد اللّه بن شبرمة، أحد القضاة المشهورين، ولد سنة: 92 هـ، وتوفي سنة: 144 هـ، انظر: طبقات الفقهاء، ص: 85 ، سير أعلام النبلاء، ج: 6، ص: 347 .

(3) هو أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين سبط رسول اللّه ﷺ، الملقب بالصادق، سادس الأئمة الإثنى عشر عند الإمامية، له رسائل مجموعة في كتب، ولد سنة: 80 هـ، وتوفي سنة: 148 هـ، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 1، ص: 220 ، طبقات الحفاظ، ص: 56).

(4) سورة الأعراف، الآية: 12 ، وسورة ص، الآية: 76 .

عز وجل وقال رسول اللّه ﷺ، وتقول أنت وأصحابك: قسنا ورأينا، فيفعل اللّه بنا وبكم ما يشاء»[1].

هذا، ومعلوم أن علم أصول الفقه قد ابتدأ تدوينه في هذه المرحلة على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه اللّه، هذا التدوين الذي استصحب معه آثار ما قام في عصر الشافعي من جدل في مسائل الفقه والأصول، حيث نجد أنه مع بداية التأليف في أصول الفقه، ابتدأ أيضًا البحث الفعلي في الجدل الأصولي كذلك، كما سنبين في الفصل الموالي.

***

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ج: 1، ص: 255 - 256 .

الفصل الثاني
نشأة وتطور البحث الجدلي عند الأصوليين

توطئة:

انتهينا في الفصل السابق، إلى أن الخلاف الفقهي كان قد احتدم في عصر أتباع التابعين والأئمة المجتهدين، وهذا الخلاف لم يتوقف عند الفروع، بل تعداه منها إلى الأصول، باعتبار أن هذه الأصول هي المرجعيات الفكرية التي يستند إليها الفقهاء في اجتهاداتهم وفتاواهم.

هذا ومن الثابت المعروف أن علم أصول الفقه كان قد ابتدأ أطواره الأولى على صعيد التدوين والبحث في هذا العصر أيضًا، إذ قام الفقيه المجتهد والأصولي العظيم الإمام محمد بن إدريس الشافعي باستخلاص قواعد هذا العلم وسبكها في بناء منهجي متكامل تمثل في كتابه الشهير «الرسالة».

وكما ابتدأ البحث في أصول الفقه مع هذه «الرسالة»، ابتدأ معها أيضًا البحث في «الجدل الأصولي»، إذ نقف فيها على نماذج كثيرة من هذا الجدل.

وعليه، يمكن اعتبار البداية الحقيقية لنشأة البحث في الجدل الأصولي في صورته التطبيقية، هي تلك التي انطلقت مع انطلاقة البحث في أصول الفقه.

فهذه إذن مرحلة أولى في نشأة وتطور الجدل الأصولي، أعقبتها مرحلة ثانية شهدت تطورًا متصاعدًا في هذا العلم، وعرف خلالها أزهى أيامه، وهي تلك التي أعقبت مرحلة النشأة والتأسيس، وتنتهي - حسب استقرائي - عند بدايات القرن السابع الهجري، حيث أعقبتها بعد ذلك مرحلة شهد فيها البحث في الجدل الأصولي تراجعًا متنازلًا حتى ذوى بريقه وتوقف نهائيًا، سواءً في صورته التطبيقية، أو في صورته النظرية، في القرن العاشر الهجري.

وعليه يمكن تقسيم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة، كما يلي:

المبحث الأول: مرحلة النشأة والتأسيس

المبحث الثاني: مرحلة التطور والتكامل

المبحث الثالث: مرحلة التراجع والضعف

ولا ريب أن وضع الخطوط الفاصلة الدقيقة بين هذه المراحل أمر متعسر جدًا،

ولكنني حاولت قدر الإمكان أن أضع فواصل زمنية ترتبط بشخصيات أصولية بارزة، وعلى كل حال فهو مجرد اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب، وأرجو أن يكون مصيبًا إن شاء اللَّه تعالى.

* * *

المبحث الأول
مرحلة النشأة والتأسيس

نشأ الجدل الأصولي مع نشأة الدراسة والبحث في مسائل علم أصول الفقه، إذ ما دامت المسائل الأصولية ذاتها هي مسائل خلافية، فلا شك أن حركة البحث التي انصبت عليها تكون قد استصحبت معها ذلك الخلاف ودرست تلك المسائل وهي تضع في اعتبارها الخلاف الدائر حولها.

فالبحث في الجدل الأصولي - في صورته التطبيقية - إنما نشأ، أول ما نشأ، مع بدايات التأليف في علم أصول الفقه، وتحديدًا مع أول مؤلف في هذا العلم، وهو كتاب (الرسالة) للإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه اللّٰه.

وقبل أن نتعرض إلى دراسة نماذج من صور الجدل الأصولي في هذا الكتاب، نقدم نبذة مختصرة تبرز لنا طبيعة التكوين الجدلي للإمام الشافعي، الذي أهله لأن يكون مؤسس البحث التطبيقي في الجدل الأصولي.

المطلب الأول: التكوين الجدلي للإمام الشافعي

ولد أبو عبد اللّٰه، محمد بن إدريس بن العباس الشافعي[1] سنة 150 هـ بغزة من أعمال عسقلان، وبعد سنتين من ميلاده حملته أمه إلى موطن آبائه مكة، حيث نشأ بها يتيما، وتربى وترعرع بجوار الكعبة المشرفة في حجر أمه، فاستظهر القرآن في صباه وهو ابن سبع سنين.

ثم خرج إلى هذيل بالبادية، وكانوا من أفصح العرب، فحفظ كثيرًا من أشعارهم، وقد نقل عن الشافعي قوله: «إنني خرجت من مكة فلازمت هذيلًا

(1) مصادر ترجمة الإمام الشافعي رحمه اللّٰه لا تحصى، ونكتفي بالإشارة إلى بعضها: مناقب الإمام الشافعي للرازي، مناقب الشافعي للبيهقي، طبقات الفقهاء للشيرازي، ص: 71 - 73، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 52، حلية الأولياء لأبي نعيم، ج: 9، ص: 63، صفة الصفوة لابن الجوزي، ج: 2، ص: 140، الأعلام للزركلي، ج: 6، ص: 249، الشافعي حياته وفقهه للشيخ محمد أبو زهرة، الإمام الشافعي لعبد الحليم الجندي، الأئمة الأربعة للدكتور مصطفى الشكعة، ج: 3 ، الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، للدكتور أحمد نحراوي عبد السلام الإندونيسي.

بالبادية، أتعلم كلامها، وآخذ طبيعتها، وكانت أفصح العرب، أرحل برحيلهم، وأنزل بنزولهم، فلما رجعت إلى مكة، جعلت أنشد الأشعار، وأذكر الآداب والأخبار»[1].

وقد قال عنه الأصمعي[2]: «قرأت ديوان الهذليين على فتى من قريش يقال له محمد بن إدريس الشافعي»[3].

وحين عاد إلى مكة لزم مفتيها وفقيهها مسلم بن خالد الزنجي[4]، حتى أذن له بالإفتاء وهو ابن خمس عشرة سنة، وقال له: «أفت يا أبا عبد اللَّه، فقد - واللَّه - آن لك أن تفتي»[5].

وقد أخذ في مكة أيضًا تفسير القرآن الكريم عن علمائها الذين ورثوه عن ترجمان القرآن ومفسره عبد اللَّه بن عباس رضي اللَّه عنهما، كما تلقى أيضًا أحاديث رسول اللَّه ﷺ من شيوخ الحديث بها، وكان حريصًا على حفظها وكتابتها.

وحين بلغ العشرين من عمره، تجاوزت همته أسوار مكة لتتطلع إلى ما وراءها، إذ وصل إليه خبر إمام المدينة مالك بن أنس رضي الله عنه الذي اشتهر اسمه وتناقلته الركبان، فسمت همة الشافعي إلى التلقي عنه وأن يذهب إلى المدينة، خاصة بعد أن قرأ (الموطأ) الذي زادت قراءته له من رغبته في لقاء الإمام مالك رضي اللَّه عنه.

وبالفعل فقد رحل الشافعي إلى المدينة المنورة، وقصد مالكًا، وأخذ عنه

(1) معجم الأدباء، لياقوت الحموي، ج: 17، ص: 284 .
(2) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الباهلي، المعروف بالأصمعي، أديب، لغوي، نحوي، إخباري، محدث، فقيه، أصولي، من أهل البصرة، ولد سنة 122 هـ، وتوفي سنة 216 هـ، له تصانيف كثيرة، منها: نوادر الأعراب، المذكر والمؤنث، كتاب الخيل، الأصمعيات، (ترجمته، في: تاريخ بغداد، ج: 10، ص: 410 ، سير أعلام النبلاء، ج: 10، ص: 175 ، البلغة، ج: 1، ص: 136).
(3) مناقب الإمام الشافعي، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: 606 هـ)، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط: 1، دار الجيل - بيروت، 1413 هـ، 1993 م، ص: 215 .
(4) هو مسلم بن خالد بن قرقرة، القرشي، المخزومي، المعروف بالزنجي، فقيه مكة ومفتيها، كانت وفاته بمكة سنة 79 أو 80 هـ، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 60 ، سير أعلام النبلاء، ج: 8، ص: 176).
(5) مناقب الشافعي، للرازي، ص: 37 .

الموطأ مشافهة[1]، ولازمه حوالي تسع سنوات متقطعة، وكان يتفقه عليه ويدارسه في كل مسالة يستفتى فيها، ويراجعه فيما يحتاج إلى المراجعة، كما اتصل بجميع علماء المدينة، وأخذ عنهم، واستفاد مما عندهم.

وفي الرابعة والثلاثين من عمره، نزل الشافعي بغداد عند محمد بن الحسن[2]، فأخذ فقه العراقيين عنه، وقرأ كتبه، فاجتمع له بذلك فقه الحجاز وفقه العراق، أي فقه أهل الحديث وفقه أهل الرأي، وقد قال ابن حجر[3] في ذلك: «انتهت رياسة النقل والفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن»[4].

ومع أن الشافعي أقام في بغداد ولازم محمد بن الحسن ونقل عنه حتى قال: «حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير ليس عليه إلا سماعي منه»[5]، إلا أنه كان يعتبر نفسه من أصحاب مالك ومن فقهاء مذهبه وحملة موطئه، ولذلك كان كلما خلا بتلاميذ محمد بن الحسن ناقشهم وناظرهم مدافعًا عن فقه الحجازيين

(1) انظر قصة أول لقاء بين الشافعي ومالك وما دار بينهما خلاله، في: مناقب الإمام الشافعي للرازي، ص: 37 - 38، معجم الأدباء لياقوت الحموي، ج: 17، ص: 285 .

(2) أبو عبد اللّه محمد بن الحسن بن فرقد، الشيباني، الفقيه الحنفي، نشأ بالكوفة، وطلب الحديث، ولقي جماعة من أعلام الأئمة، تفقه على أبي حنيفة وأبي يوسف، صنف كتبا كثيرة منها: الجامع الكبير، الجامع الصغير، الحجة على أهل المدينة، ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 184 ، سير أعلام النبلاء، ج: 9، ص: 134 ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 42).

(3) هو شيخ الإسلام وإمام الحفاظ في زمانه، قاضي القضاة شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد الكناني العسقلاني ثم الشافعي المصري، ولد سنة 773 هـ، اعتنى بالأدب والشعر ثم تفرغ لطلب الحديث حتى برع وتقدم في جميع فنونه، توفي سنة: 852 هـ، وترك تصانيف كثيرة عم بها النفع، مثل: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تهذيب التهذيب، لسان الميزان، الإصابة في تمييز الصحابة، تعجيل المنفعة برجال الأربعة، وغيرها، (ترجمته في: طبقات الحفاظ، ص: 552).

(4) نقله الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: الإمام الشافعي حياته وفقهه، دار الفكر العربي - القاهرة، د، ت، ص: 18 .

(5) طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط: 2، دار الرائد العربي - بيروت، 1401 هـ/ 1981 م، ص: 68 .

وطريقتهم، وكان - مع ذلك - يتفادى مناظرة الإمام محمد نفسه في أول الأمر، وذلك احترامًا منه وتعظيمًا لمكانة أستاذه حتى بلغ محمدًا الخبر فطلب إليه أن يناظره فامتنع، ولكن الإمام محمد ألح عليه في ذلك فخضع لطلبه وناظره[1].

عاد الشافعي من العراق إلى مكة، فأخذ يلقي دروسه في الحرم المكي، ويلتقي بكبار العلماء في موسم الحج، وكان ممن التقى بهم أحمد بن حنبل، وقد ظل في إلقاء دروسه بمكة مدة طويلة، ذكر الرواة أنها بلغت تسع سنين ظهرت فيها شخصيته في نضجه الفكري ومنهجه العلمي والفقهي.

ثم سافر إلى بغداد للمرة الثانية سنة 195 هـ، ولكن لم يطب له المقام فيها لغلبة العنصر الفارسي في عهد المأمون وما كان من تقريبه المعتزلة وميله إلى مناهج بحثهم، وقد دعي إلى مصر، فاستجاب للدعوة ورحل إليها، فنشر بها علمه وآراءه وفقهه حتى مات في آخر رجب سنة 204 هـ، وقد بلغ من العمر أربعًا وخمسين سنة[2].

كان رحمه اللَّه علما بين العلماء، لا يجارى في علمه؛ يقول فيه الإمام أحمد ابن حنبل: «يروى عن النبي ﷺ **(أن اللَّه عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلًا يقيم لها أمر دينها)**[3]، فكان عمر بن عبد العزيز[4] على رأس المائة، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى»[5].

---

(1) الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، للدكتور أحمد نحراوي عبد السلام الإندونيسي، ص: 66 .

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، د، ت، ص: 68 .

(3) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم: 3740 ، والحاكم في مستدركه، كتاب الفتن، ج: 4، ص: 522 ، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، ص: 52 ، والخطيب البغدادي في تاريخه، ج: 2، ص: 61)، ذكر ذلك الشيخ الألباني رحمه اللَّه في: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، رقم: 599، وفي، صحيح الجامع الصغير، رقم: 1874 .

(4) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، الإمام الحافظ العلامة المجتهد الزاهد العابد، أمير المؤمنين، ولد سنة: 63 هـ، ولي الخلافة سنة 99 هـ، عم الرخاء والعدل بلاد المسلمين في عهده، ومات مسموما سنة: 101 هـ، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 5، ص: 115 وما بعدها).

(5) مناقب الإمام الشافعي، للرازي، ص: 58 .

ويقول أيضًا: «الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة واختلاف الناس والمعاني والفقه»[1]، ويقول داود بن علي الظاهري[2]: «للشافعي من الفضائل ما لم يجتمع لغيره من شرف نسبه وصحة دينه ومعتقده وسخاوة نفسه ومعرفته بصحة الحديث وسقيمه، وناسخه ومنسوخه، وحفظ الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء، وحسن التصنيف»[3].

وخلال رحلة حياته؛ تقلب الإمام الشافعي رضي اللّه عنه بين بلدان مختلفة وأحوال كثيرة، وأخذ العلم والفقه ومباحث الشريعة من مدارس متنوعة وعن شيوخ كثيرين متعددي المناهج، وقد عايش ما قام في ذلك العهد من صراع ونزاع بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وتمرس بالجدل والمناظرة حتى أصبح مناظرًا من الطراز الأول، فشارك في المناظرات التي قامت بين علماء المدرستين، فكان يجادل أهل العراق لإلمامه بالقرآن الكريم والسنة وبلاغتها، ويناظر أهل الحجاز لإدراكه الحكم الشرعية والعلل القياسية، ولم يناظر أحدًا إلا ظهر عليه، وكان يستفيد من موسم الحج أثناء إقامته في مكة وقدومه إليها ليجتمع مع كبار العلماء في العقيدة والحديث والفقه واللغة فيأخذ منهم ويأخذون منه، ويجادلهم ويناظرهم، فاجتمع فيه رجاحة العقل وسعة الاطلاع، وفصاحة اللسان، وقوة البيان، ورصانة الأسلوب[4].

وقد برع الشافعي في الجدل والمناظرة حتى فاق فيها أقرانه من العلماء في عصره، فقد ناظر أستاذه محمد بن الحسن في كثير من المسائل[5]، كما كانت له

---

(1) مناقب الإمام الشافعي، للرازي ص: 60 .

(2) هو أبو داود سليمان بن علي بن خلف الأصبهاني، فقيه مجتهد، محدث حافظ، شيخ المذهب الظاهري، ولد سنة 202 هـ تقريبا، وتوفي سنة: 270 هـ، من تصانيفه: فضائل الشافعي، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 102 ، وفيات الأعيان، ج: 1، ص: 219 - 220 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 77).

(3) نقله الأستاذ مناع القطان في كتابه: التشريع والفقه في الإسلام، تاريخًا ومنهجًا، ص: 300 .

(4) أصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الزحيلي، نشر: جامعة دمشق، ص: 47 .

(5) للاطلاع على مناظرات الشافعي مع محمد بن الحسن، انظر: مناقب الإمام الشافعي، للإمام فخر الدين الرازي، ص: 84 - 87 ، 246 - 249 ، 254 - 256 ، وانظر كذلك: الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، للدكتور أحمد نحراوي عبد السلام الإندونيسي، ص: 172 - 179 .

مناظرات مع إسحاق[1] بن راهويه[2]، وأحمد بن حنبل[3]، وغيرهم.

ولم يكن الشافعي في مناظراته طالب زعامة أو حب ظهور، وإنما «كان مناظرًا حسن المناظرة، أمينًا فيها، طالبًا للحق منها، وقد بلغ من ذلك أن أثرت عنه هذه الكلمة: ما ناظرت أحدًا قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد ويعان، وتكون عليه رعاية من اللّه وحفظه، وما ناظرت أحدًا إلا ولم أبال بيَّن اللّه الحق على لساني أو لسانه»[4].

وقد روى الربيع بن سليمان[5] أن الشافعي كتب أبياتًا إلى أبي يعقوب البويطي[6]، حثًا له على الإنصاف والاتصاف بالأخلاق الحميدة في المناظرة، والأبيات هي:

إذا كنت ذا فضل وعلم بما اختلف الأوائل والأواخر
فناظر من تناظر في سكون حليمًا لا تلج ولا تكابر
يفيدك ما استفاد بلا امتنان من النكت اللطيفة والنوادر
وإياك اللجوج ومن يرائي بأني قد غلبت ومن يفاخر

---

(1) هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، المعروف بابن راهويه (166 - 238 هـ)، محدث، فقيه، رحل إلى الحجاز، من تصانيفه: المسند، وكتاب التفسير، ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 1، ص: 80 ، طبقات الحفاظ، ص: 191).

(2) انظر النص الكامل لإحدى مناظرات الشافعي مع ابن راهويه، في كتاب: معجم الأدباء، لياقوت الحموي، ج: 17، ص: 293 - 298 ، وهي كذلك في كتاب: الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، للدكتور أحمد نحراوي عبد السلام الإندونيسي، ص: 179 - 182 .

(3) انظر إحدى مناظرات الشافعي مع أحمد بن حنبل في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، ج: 1، ص: 220 .

(4) المدخل للفقه الإسلامي، للدكتور محمد يوسف موسى، دار الكتاب العربي - القاهرة، 1961، ص: 151 ، وانظر كلمة الشافعي في: مناقب الإمام الشافعي للرازي، ص: 318 .

(5) هو أبو حامد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي، صاحب الشافعي وراوية كتبه، كان مؤذنا بالمسجد الجامع بالفسطاط، ولد سنة 174 هـ، وتوفي سنة 270 هـ، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 109 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 65 ، طبقات الحفاظ، ص: 256).

(6) هو أبو يعقوب يوسف بن يحيي البويطي المصري، فقيه مناظر، صحب الإمام الشافعي وقام مقامه في الدرس والإفتاء، توفي سنة 231 هـ، من آثاره: المختصر الكبير، الفرائض، النزهة الذهبية، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 109 ، سير أعلام النبلاء، ج: 12، ص: 59 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 70).

فإن الشر في جنبات هذا قمين بالتقاطع والتدابر[1]

وقد بلغ من تمكن الشافعي من الجدل والمناظرة، أن تلاميذه تعلموا منه كيف يناظرون غيرهم، وكيف يردون عليهم اعتراضاتهم، حتى قال محمد بن عبد الحكم[2] أحد تلاميذه بمصر: «لولا الشافعي ما عرفت كيف أرد على أحد، وبه عرفت ما عرفت، وهو الذي علمني القياس رحمه اللّه، فكان صاحب سنة وأثر وفضل وخير، مع لسان فصيح طويل، وعقل صحيح رصين»[3].

المطلب الثاني: الجدل الأصولي في كتاب «الرسالة»

إن هذا التكوين الجدلي الذي حازه الإمام الشافعي، وهذه التجارب الكثيرة التي خاضها في ميدان الجدل والمناظرة، قد كان لها صداها في كل مؤلفاته التي أنجزها، فكتاب (الرسالة)، على الرغم من كونه أول مؤلف في أصول الفقه، إلا أنه حوى الكثير من صور الجدل حول المسائل الأصولية، أدارها الإمام الشافعي مع من افترضهم مخالفين له حول ما انتهى إليه من رأي في بعض المسائل الأصولية التي عالجها في هذا الكتاب، وخاصة تلك المسائل التي لا يستند رأيه فيها إلى أدلة صريحة من الكتاب والسنة وإنما يعتمد فقط على أدلة عقلية بحتة أو أدلة نقلية اعتمد فيها التأويل.

ولنأخذ كمثال على ما نقول، أول مسألة بحثها الشافعي بالطريقة الجدلية، افترض فيها خصمًا مخالفًا أدار معه حوارًا انتهى منه إلى إثبات رأيه في المسألة موضع النقاش.

قال الشافعي رحمه اللّه: «. . . لسان العرب عند خاصتها وعامتها، لا يذهب منه شيء عليها، ولا يطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا من قبله عنها، ولا يشركها

---

(1) مناقب الإمام الشافعي، للرازي، ص: 319 .

(2) هو أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه بن عبد الحكم بن أعين، المصري، من أصحاب الإمام الشافعي بمصر، ولد سنة 182 هـ، وتوفي سنة 268 هـ، كان الشافعي معجبا به لفرط ذكائه، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 111 ، سير أعلام النبلاء، ج: 12، ص: 497 ، طبقات الحفاظ، ص: 245).

(3) نقله الأستاذ مناع القطان في كتابه: التشريع والفقه في الإسلام، تاريخًا ومنهجًا، ص: 300 .

فيه إلا من اتبعها في تعلمه منها، ومن قبله منها فهو من أهل لسانها.

وإنما صار غيرهم من غير أهله بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله.

وعلم أكثر اللسان في أكثر العرب أعم من علم أكثر السنن في العلماء.

فإن قال قائل: فقد نجد من العجم من ينطق بالشيء من لسان العرب؟

فذلك يحتمل ما وصفت من تعلمه منهم، فإن لم يكن من تعلمه منهم فلا يوجد ينطق إلا بالقليل منه، ومن نطق بقليل منه فهو تبع للعرب فيه.

ولا ننكر إذ كان اللفظ قيل - تعلمًا أو نطق به موضوعًا -: أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلًا من لسان العرب، كما يتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعد الأواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها.

فإن قال قائل: ما الحجة في أن كتاب اللّه محض بلسان العرب، لا يخلطه فيه غيره؟

فالحجة فيه كتاب اللّه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ. . .﴾[1].

فإن قال قائل: فإن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة، وأن محمدا بعث إلى الناس كافة، فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه، ويحتمل أن يكون بعث بألسنتهم، فهل من دليل على أنه بعث بلسان قومه خاصة دون ألسنة العجم؟

فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون بعضهم تبعا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع على التابع.

وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ﷺ، ولا يجوز - واللّه أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تبع لسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه.

وقد بين اللّه ذلك في غير آية من كتابه:

قال اللّه تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ

(1) سورة إبراهيم، الآية: 4 .

لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[1]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا...﴾[2]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[3]، وقال: ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾[4]، وقال: ﴿... قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾[5].

قال الشافعي: فأقام حجته بأن كتابه عربي، في كل آية ذكرناها، ثم أكد بأن نفى عنه - جل ثناؤه - كل لسان غير لسان العرب، في آيتين من كتابه:

فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾[6].

وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾[7]»[8].

فنحن إذا ألقينا نظرة تحليلية على هذا النص، أمكننا أن نلاحظ أنه ينطوي على كافة أسس وأركان العملية الجدلية.

فهناك أولا تقرير لدعوى علمية من قبل الإمام الشافعي، تتعلق باعتبار العرب هم المصدر في فهم الخطاب العربي والعلم به، دون غيرهم.

ثم هناك اعتراض مفترض على هذه الدعوى باعتبارها غير عامة، إذ أن بعض غير العرب ينطقون باللفظ العربي مثل العرب تمامًا.

وهناك بعد ذلك جواب على هذا الاعتراض، بأن من كان مثل العرب في ذلك، فهو إنما تعلم ذلك منهم، وبالتالي فلا تسقط العمومية في الدعوى.

يلي بعد ذلك اعتراض مفترض ثان، ولكن هذه المرة بالتساؤل عن دليل الدعوى والحجة التي تستند إليها، والإجابة عن السؤال جاءت بعرض نصوص

(1) سورة الشعراء، الآيات: 192 - 195 .
(2) سورة الرعد، الآية: 37 .
(3) سورة الشورى، الآية: 7 .
(4) سورة الزخرف، الآيات: 1 - 3 .
(5) سورة الزمر، الآية: 28 .
(6) سورة النحل، الآية: 103 .
(7) سورة فصلت، الآية: 44 .
(8) الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ، ص: 44 - 47 .

من القرآن تثبتها.

وليس هذا النص الذي ذكرناه هو المثال الوحيد للجدل الأصولي في أول مؤلف في هذا العلم، وإنما هو نموذج من نماذج كثيرة نجدها مبثوثة في ثنايا الكتاب(1).

هذا، وقد لاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق(2) هذا الطابع الجدلي الذي يغلب على (الرسالة)، فقال يصف منهج الإمام الشافعي في تأليفها:

«إذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، وإن لم تغفل جانب الفقه.. فإننا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى:

منها؛ هذا الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولًا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وقد يعرض الشافعي لسرد التعريفات المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها.

ومنها؛ أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه - لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي - حوارًا فلسفيًا، على رغم اعتماده على النقل أولًا وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة..

ومنها؛ الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأن هناك حقا في الظاهر والباطن وحقا في الظاهر دون الباطن، وأن المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها، وقد استدل الشافعي

---

(1) للاطلاع على نماذج أخرى من الجدل الأصولي عند الشافعي، يمكن الرجوع إلى الرسالة، في مواضع لا تحصر.

(2) هو مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق، من علماء الشريعة الإسلامية، وأحد شيوخ الأزهر الشريف، ولد سنة 1302 هـ - 1885 م، وتوفي سنة 1366 هـ - 1947 م، من آثاره: فصول في الأدب، الدين والوحي والإسلام، سيرة الكندي والفارابي، وغيرها، (ترجمته في: الأعلام للزركلي، ج: 8، ص: 131 - 132 ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ج: 3، ص: 860 - 861).

على حجية السنة وما دونها من الأصول، فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين»[1].

المطلب الثالث: الجدل الأصولي في الكتب الأخرى للشافعي

ليس كتاب (الرسالة) هو الكتاب الوحيد الذي أنشأه الشافعي في علم أصول الفقه، وكان يكتسي الطابع الجدلي، فإن له مؤلفات أخرى في هذا العلم لم يحد فيها عن منهجه الذي كتب به بحوث (الرسالة).. فكتاب (جماع العلم)، ما هو إلا كتاب تطبيقي في الجدل الأصولي، إذ ذكر فيه الإمام الشافعي عدة مناظرات ومناقشات جرت بينه وبين بعض معاصريه حول مسائل من أصول الفقه.

المناظرة الأولى جرت بينه وبين بعض المنكرين للعمل بالأحاديث كلها، وهي مناظرة طويلة أخذت حيزًا لا بأس به من الكتاب[2].

والثانية جرت بينه وبين جماعة كانوا لا يرون حجية خبر الواحد، وهي مناظرة قصيرة[3]، أفضت إلى مناظرة ثالثة أكثر طولًا في شأن الإجماع وحقيقته وحجيته[4].

وقد ألف الشافعي هذا الكتاب بعد كتاب (الرسالة)، وأحال فيه في بعض المواضع عليه[5]، ففصل في هذا بعض ما أجمل في (الرسالة)، وأجمل في هذا بعض ما فصل هناك[6].

وأما كتاب (إبطال الاستحسان)، فهو كذلك عبارة عن حوار جدلي استهدف منه الإمام الشافعي إبطال ما اشتهر الأحناف بدعوى العمل به في عصره، ألا وهو

---

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق، ط: 3، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، 1386 هـ/ 1966 م، ص: 245 .

(2) انظر: جماع العلم، للإمام الشافعي، حققه وعلق عليه: أحمد محمد شاكر، وخرج أحاديثه عبد الرؤوف عبد الحنان، ط: 1، دار الفتح - الشارقة (الإمارات العربية المتحدة)، 1416 هـ/ 1995 م، ص - ص: 12 - 45 .

(3) انظر: جماع العلم، ص - ص: 46 - 49 .

(4) انظر: م، ن، ص - ص: 50 - 91 .

(5) انظر ص: 33، 68، على سبيل المثال لا الحصر.

(6) انظر تقديم الشيخ أحمد محمد شاكر لكتاب جماع العلم، ص: 9 .

(الاستحسان)، فقد ألف الشافعي هذا الكتاب لما رأى كثرة هروبهم إلى الاستحسان حين تعوزهم الأدلة للاحتجاج بها لمذهبهم، فيقولون: نحن نستحسن، وقد اجتهد الشافعي في إبطال هذا الاستحسان بمناقشة جزئيات المسألة في حوار علمي أداره في شكل سؤال وجواب بينه وبين مخالف أو معترض مفترض[1].

لكن ربما كان من الجدير بالذكر هنا، ودفعًا لأي التباس أن الاستحسان الذي أبطله الشافعي في هذا الكتاب، ليس هو الاستحسان الأصولي المعروف الذي يعمل به الشافعي نفسه، وإنما هو الاستحسان الذي يخضع لهوى المستدل ولا يستند إلى أي دليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو مصلحة راجحة[2].

وليست هذه الكتب المذكورة هي فقط التراث الأصولي للإمام الشافعي، بل إن الدارس لمؤلفاته الفقهية الأخرى مثل كتاب (الأم)، وكتاب (أحكام القرآن) يلمس بوضوح منهجه العلمي في تحليل النصوص، وعرض المسائل بطريقة أصولية - جدلية - تكشف عن منحاه الاجتهادي، فكتبه الفقهية هي كتب في أصول الفقه التطبيقي[3].

المطلب الرابع: تطور الجدل الأصولي بعد الشافعي

بعد الشافعي رحمه اللَّه، بدأ التطور الفعلي للدراسات الأصولية، فهو، رضي اللَّه عنه قد أعطى دفعة قوية لهذه الدراسات بما استطاع أن يجمعه من قواعد وقوانين للاستدلال والاجتهاد الفقهي، وما تركه من انطباع شجع العلماء من بعده

---

(1) لمزيد التفاصيل انظر: إبطال الاستحسان، على هامش الجزء السابع من كتاب (الأم) للإمام الشافعي.

(2) سبق للباحث أن درس هذه المسألة بالتفصيل والتمثيل في بحث بعنوان «التطور الدلالي للمصطلح الأصولي وأثره في اختلاف الفقهاء»، قدم للملتقى الدولي حول المصطلح العلمي في التراث الإسلامي، المنعقد بمقر المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية بوهران، بتاريخ أبريل 1996 م، وقد نشر البحث في مجلة (الحضارة الإسلامية) التي يصدرها المعهد المذكور، العدد الثالث، رجب 1418 هـ/ نوفمبر 1997 م، ص - ص: 52 - 74 .

(3) الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ط: 2، دار الشروق - جدة، 1404 هـ/ 1984 م، ص: 95 .

على ارتياد ميدان الدراسات الأصولية، انطلاقًا من الرسالة التي تم الاستهداء بها في الدراسات الجديدة.

ومع بدء التطور الفعلي للدراسة الأصولية، بدأ أيضًا التطور الفعلي للجدل في أصول الفقه، فقد استهوى المنهج العلمي الجدلي للإمام الشافعي، الكثير من العلماء، وخاصة المشتغلين منهم بقضايا العقيدة، إذ أنه يتمشى مع ميولهم العقلية وطرقهم النظرية الاستدلالية، فوجدوا فيه مجالًا لإشباع اتجاهاتهم العلمية، فأبدعوا في تطوير علم الأصول موضوعًا، وأكثروا من التأليف فيه، وأوسعوا مجال البحث والجدل في قضاياه، فنهض بذلك أعلامهم وأئمتهم[1].

وهكذا سيطرت رسالة الشافعي، منذ ظهورها، على الدراسات الأصولية، لكن الذي حدث أن العلماء لم يتفقوا على رأي واحد في شأنها، فقد انقسموا إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث، وفريق رفض معظم ما جاء فيها وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الإمام في رسالته.

وقد ذكرت المصادر ما كتب بعد الرسالة في علم أصول الفقه، فنسبت للإمام أحمد بن حنبل (ت: 241 هـ) كتاب (الناسخ والمنسوخ)، وله كتاب (السنة) وهو - كما يقول الدكتور طه جابر العلواني - أقرب إلى كتب التوحيد والعقائد منه إلى كتب الأصول[2].

كما نسبت لداود الظاهري (ت: 270 هـ) كتاب (الإجماع) و(إبطال التقليد) و(الخصوص والعموم) و(المفسر والمجمل) وغيرها.

ونسبت لأبي الحسن الأشعري[3] (ت: 324 هـ) كتاب (إثبات القياس).

---

(1) الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص: 446 .
(2) أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، ص: 55 .
(3) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق، الأشعري، اليماني، العلامة، إمام المتكلمين، ولد سنة 260 هـ، وتوفي سنة 324 هـ، كان عجبا في الذكاء وقوة الفهم والتبحر في العلم، من تصانيفه: الفصول في الرد على الملحدين، الخاص والعام، مقالات الإسلاميين =

ولأبي بكر البردعي[1] (ت: 350 هـ) كتاب (الإشراف على الأصول).

وفي هذه الفترة عكف علماء الحنفية على دراسة رسالة الشافعي للرد عليه فيما خالفهم فيه، ولاستخلاص أصول لفقههم من خلال فتاوى الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في المسائل الجزئية التي عرضت له، فكتب منهم عيسى بن أبان[2] (ت: 220 هـ) كتابا في (خبر الواحد) وكتاب (إثبات القياس)، كما صنف الإمام أبو منصور الماتريدي[3] (ت: 330 هـ) كتاب (مآخذ الشرائع)، وكتب الكرخي[4] (ت: 340 هـ) (أصوله) المعروفة.

وصنف الإمام أبو بكر الجصاص[5] (ت: 370 هـ) كتابه المشهور (أصول الجصاص).

أما الشافعية فقد كتب منهم أبو العباس بن سريج[6] (ت: 305 هـ) كتاب (الرد

= واختلاف المصلين، (ترجمته في: الفهرست، ص: 257، سير أعلام النبلاء، ج: 15، ص: 85 - 89 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 113).

(1) هو أبو بكر محمد بن عبد الله البردعي المعتزلي، فقيه أصولي، من تصانيفه: المرشد في الفقه، الناسخ والمنسوخ في القرآن، السنة والجماعة، التبصير للمتعلمين، توفي سنة: 350 هـ، (ترجمته في: هدية العارفين للبغدادي، ج: 2، ص: 40 - 41، معجم المؤلفين لكحالة، ج: 3، ص: 432).

(2) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة البغدادي الحنفي، فقيه أصولي، توفي سنة 220 هـ، من تصانيفه: اجتهاد الرأي، العلل والشهادات، العلل في الفقه، (ترجمته في: الفهرست ص: 289، تاريخ بغداد، ج: 11، ص: 157 - 160 ، طبقات الفقهاء، ص: 143 ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 401).

(3) هو أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، السمرقندي، متكلم، أصولي، توفي بسمرقند سنة 330 هـ، من مصنفاته: شرح الفقه الأكبر، تأويلات أهل السنة، بيان وهم المعتزلة، كتاب التوحيد، (ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 562 ، معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 692).

(4) هو أبو الحسن عبد الله بن الحسن الكرخي، فقيه حنفي من أهل العراق، ولد سنة 260 هـ، وتوفي سنة 340 هـ، من تصانيفه: مختصر في فروع الفقه، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 148 ، سير أعلام النبلاء، ج: 15، ص: 426).

(5) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الحنفي، المعروف بالجصاص، فقيه مجتهد، ولد سنة 305 هـ وتوفي سنة 370 هـ، له من التصانيف: شرح الجامع الكبير، شرح مختصر الطحاوي، أحكام القرآن، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 11، ص: 297 ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 84).

(6) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه العراقيين، ولد سنة 249 هـ، وتوفي ببغداد سنة 305 هـ، له مصنفات كثيرة، منها: الأقسام والخصال في فروع الفقه الشافعي، الودائع =

على ابن داود في إبطال القياس)، وكتب إبراهيم بن أحمد المروزي[1] (ت: 340هـ) كتاب (العموم والخصوص) و(الفصول في معرفة الأصول).

وألف أبو عبد الله الشيرازي[2] (ت: 371 هـ) كتاب (الفصول في الأصول)، وأنجز أبو بكر الصيمري[3] (ت: 386 هـ)، كتاب (القياس والعلل).

كما عكف بعضهم على شرح (الرسالة)، فشرحها أبو بكر الصيرفي[4] (ت: 330هـ)، وأبو بكر القفال[5] (ت: 365 هـ)، كما شرحها غير هؤلاء.

وقد شارك المالكية أيضًا في هذه الحركة التأليفية، فكتب أبو بكر الأبهري[6]

= لنصوص الشرائع، التقريب بين المزني والشافعي، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 118، سير أعلام النبلاء، ج: 14، ص: 201).

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزي، الشافعي، فقيه من أصحاب المزني، توفي بمصر سنة 340 هـ، له من المصنفات: مختصر المزني، الشروط والوثائق، الوصايا وحساب الدور، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 118 ، معجم البلدان، ج: 5، ص: 116 ، سير أعلام النبلاء، ج: 14، ص: 201).

(2) هو أبو عبد الله محمد بن خفيف بن اسفكشاد الشيرازي، صوفي، أصولي، ولد سنة 276 هـ، وتوفي سنة 371 هـ، من تصانيفه: آداب المريدين، جامع الإرشاد، وغيرها، (ترجمته في: هدية العارفين للبغدادي، ج: 2، ص: 49، معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 266).

(3) هو أبو القاسم عبد الواحد بن الحسين بن محمد الصيمري الشافعي، فقيه، أصولي، توفي سنة 386 هـ، من تصانيفه: الإيضاح في فروع الفقه الشافعي، أدب المفتي والمستفتي، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 132 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 184 ، معجم البلدان، ج: 3، ص: 439 ، سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 14).

(4) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي، الشافعي، فقيه أصولي، متكلم، محدث، توفي بمصر سنة 330 هـ، من تصانيفه: دلائل الأعلام على أصول الأحكام، كتاب في الإجماع، كتاب في الشروط، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 120 ، طبقات الشافعية،ج: 2، ص: 116).

(5) قال الشبلي في ترجمته له: «الإمام أبو بكر الشاشي، محمد بن علي بن إسماعيل، الفقيه الشافعي المعروف بالقفال الكبير، كان إمام عصره بما وراء النهر، وكان فقيها محدثا أصوليا لغويا شاعرا، لم يكن للشافعية بما وراء النهر مثله في وقته، رحل إلى خراسان وإلى العراق والشام، وسار ذكره، واشتهر اسمه، وصنف في الأصول والفروع... قال أبو إسحاق الشيرازي في طبقاته: له مصنفات ليس لأحد مثلها، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله «شرح الرسالة»، انظر: محاسن الوسائل في معرفة الأوائل، لمحمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي، تحقيق الدكتور محمد ألتونجي، ط: 1، دار النفائس، بيروت، 1412 هـ، 1992 م، ص: 344 - 345 ، وانظر في شأن ترجمته المفصلة: (طبقات الفقهاء، ص: 120 ، سير أعلام النبلاء، ج: 6، ص: 283).

(6) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح الأبهري، المالكي، فقيه، أصولي، محدث، =

(ت: 375 هـ)، كتاب (الأصول)، وكتاب (إجماع أهل المدينة).

يقول الدكتور طه جابر العلواني: «وهذه الجهود كلها لا يمكن اعتبارها تطورًا حقيقيًا في هذا العلم، فإن أكثرها يدور حول الرسالة نقضا أو تأييدًا أو شرحًا لا يكاد يخرج عن ذلك»[1].

والحقيقة أنه من الصعب الجزم بمثل هذا الرأي ما دامت هذه الكتب قد فقدت أو أنها مازالت مخطوطة بعيدة عن التناول إلى اليوم.

بل إننا - ومن خلال بعض عناوين هذه المؤلفات - نعتبر هذه الدراسات تمثل تطورًا فعليًا في الجدل الأصولي، إذ أن أكثر هذه المؤلفات هي عبارة عن ردود ومناقشات ومجادلات بين أرباب المذاهب في قضايا أصولية بحتة، ولا شك أنها قد ساهمت في حينها في الدفع بالمنهج الجدلي في دراسة أصول الفقه خطوات إلى الأمام.

ولكن، مع ذلك فإن فقدان هذه المؤلفات يبقى حاجزًا يمنع دون إصدار رأي قاطع في شان دورها في تطور الجدل الأصولي أو عدمه، فيما عدا كتاب (أصول الجصاص) الذي تم تحقيقه ونشره، وهو يسير على طريقة الحنفية، التي تعتمد تقرير المسائل الأصولية انطلاقًا من الفروع الفقهية، ومع ذلك، فإن هذا الكتاب لم يخل من أثر المنهج الجدلي، إذ أن مؤلفه قد تأثر نوعًا ما بمنهج الإمام الشافعي في (الرسالة)، ولذلك نجده يقيم منهجه في كل مسألة يدرسها أولًا على تقرير الموضوع الذي عنون له إن احتاج إلى شرح وتقرير، ثم يعرض آراء الفقهاء ومواقفهم في المسألة، ولا يفوته تدوين آراء الأحناف ما دام لهم رأي وموقف في الموضوع، ثم يحدد موقفه من تلك الأقوال تصحيحًا، أو ترجيحًا، والاستدلال لذلك.. ويتم البحث عنده بذكر أدلة المخالفين ونقضها بطريقة موضوعية[2].

= مقرئ، ولد سنة 289 هـ، وتوفي سنة 375 هـ، من تصانيفه: شرح مختصر ابن الحكم، الرد على المزني، فضل المدينة على مكة، (ترجمته في: تاريخ بغداد، ج: 5، ص: 462 - 463، طبقات الفقهاء، ص: 168).

(1) أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، ص: 58.

(2) الفكر الأصولي، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص: 134.

ولعل هذا الطابع الجدلي إنما جاءه من جهة عنايته بنقد الكثير مما ذهب إليه الإمام الشافعي من آراء في كتابه (الرسالة) التي خالف فيها ما ذهب إليه علماء الأحناف. .

وتكمن أهمية هذا الكتاب في أن فيه «يتكامل أصول الفقه الحنفي، علما ومنهجًا، وتبويبًا. . . وإن المعلومات المتوافرة حاليًا بين يدي الباحثين لا تترك مجالا للتردد في القول بأنه أول عمل علمي متكامل في مجاله عند الأحناف»[1].

المطلب الخامس: التأليف النظري في الجدل الأصولي خلال هذه المرحلة

إذا كانت هذه المرحلة، وهي التي سميناها بمرحلة النشأة والتأسيس، قد شهدت تركيز المؤلفات في الجدل الأصولي على ما كان منها في صورته التطبيقية، فإنها مع ذلك قد شهدت ظهور البذور الأولى للتأليف في الجدل الأصولي في صورته النظرية.

وقد ذهب الإمام أبو إسحاق الشيرازي[2] إلى أن أول من ألف في الجدل هو الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، الفقيه الشافعي المعروف بالقفال الكبير[3] (ت: 365 هـ).

لكن الذي يبدو من استقراء إنتاج الأصوليين في هذا الميدان أن هناك من العلماء من سبق الشاشي إلى هذا، وإن كان هو أول الشافعية سبقًا إلى التأليف في الجدل.

فقد سبقه مثلًا الإمام أبو الحسن الأشعري[4] (ت: 324 هـ)، الذي صنف كتابًا في (أدب الجدل)[5].

(1) م، ن، ص: 126 .
(2) طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، ص: 120 .
(3) سبقت ترجمته في ص: 96 .
(4) سبقت ترجمته في ص: 94 .
(5) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 15، ص: 88 .

كما سبقه أيضًا الإمام الكعبي[1] (ت: 329 هـ)، الذي ألف كتاب (تجريد الجدل) أو (التهذيب في الجدل)[2].

وكذلك الإمام أبو علي الطبري[3] (ت: 350 هـ)، الذي ذكر علماء التراجم من بين مؤلفاته (كتاب في الجدل)[4].

وقد جاء بعد القفال الشاشي عدد من العلماء، ساهموا هم أيضًا في بناء نظرية الجدل، ومن هؤلاء الإمام أبو القاسم الداركي[5] (ت: 375 هـ) مؤلف كتاب (المدخل في الجدل).

* * *

---

(1) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، العلامة، شيخ المعتزلة، من نظراء أبي علي الجبائي، توفي سنة 327 هـ، له من التصانيف: المقالات، الاستدلال بالشاهد على الغائب، التفسير الكبير، ترجمته في: (تاريخ بغداد للخطيب، ج: 9، ص: 384، وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 45، سير أعلام النبلاء، ج: 14، ص: 313).

(2) كشف الظنون، لحاجي خليفة، ج: 1، ص: 345.

(3) هو أبو علي الحسن بن القاسم الطبري، تفقه ببغداد على ابن أبي هريرة، ودرّس بها بعده، وصنف في الأصول والخلاف والجدل، توفي سنة: 350 هـ، من مؤلفاته: المحرر في الخلاف، الإفصاح شرح المختصر، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 205، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 127، وفيات الأعيان، ج: 2، ص: 76).

(4) طبقات الفقهاء، ص: 123، سير أعلام النبلاء، ج: 16، ص: 63.

(5) هو أبو القاسم عبد العزيز بن عبد الله بن محمد الداركي، ولد بعد سنة 300 هـ، تفقه بأبي إسحاق المروزي، وتصدر المذهب، توفي سنة: 375 هـ، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 16، ص: 406، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 141).

المبحث الثاني
مرحلة التطور والتكامل

يمكن اعتبار أن مرحلة التطور والتكامل في البحث الجدلي في أصول الفقه، تبدأ مع الإمام أبي بكر الباقلاني[1]، الذي أعطى دفعًا قويًا للبحث الجدلي الأصولي رفقة الإمام عبد الجبار المعتزلي[2]، وذلك منذ بداية القرن الرابع الهجري.

وتنتهي هذه المرحلة مباشرة بنهاية القرن السادس الهجري، أي بعد الإمام الرازي الذي توفي في أوائل القرن السابع الهجري (606 هـ).

في هذه المرحلة شهد البحث الجدلي في أصول الفقه تطورًا متصاعدًا، ابتدأ تطبيقيا أول الأمر، ثم سرعان ما ظهرت إلى جانب ذلك الدراسات النظرية التي عملت على استخلاص نظرية الجدل وبناء قواعدها ومبادئها، لذلك سنتتبع في هذا المبحث التطور المتصاعد للجدل الأصولي من خلال مبحثين، نخصص أولهما للجدل التطبيقي، والثاني للدراسات النظرية في الجدل عند الأصوليين.

المطلب الأول: تطور الجدل الأصولي في صورته التطبيقية

يبتدئ هذا التطور كما سبق أن قلت مع الإمام أبي بكر الباقلاني الذي عاش خلال القرن الرابع الهجري، إذ ولد حوالي سنة 338 هـ، وتوفي سنة 403 هـ، وقد اشتهر في حياته بطول نفسه في المناظرات وقدرته على محاججة الخصوم ومجادلتهم والظهور عليهم؛ وقد ذكر ابن خلكان «أن الباقلاني كان طويل النفس في المناظرة، مشهورًا بذلك، فجرى يومًا بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة

(1) ترجمته في: تاريخ بغداد، ج: 5، ص: 379 - 383 ، وفيات الأعيان، ج: 1، ص: 609 ، البداية والنهاية، ج: 11، ص: 350 - 351 ، الديباج المذهب، ص: 267 - 268 .

(2) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني، كان شيخ المعتزلة في عصره، وكانوا يلقبونه: قاضي القضاة، توفي سنة 415 هـ، من مصنفاته: الأدلة في علوم القرآن، تنزيه القرآن عن المطاعن، تثبيت دلائل النبوة، المغني في أبواب التوحيد والعدل، شرح الأصول الخمسة، (ترجمته في: لسان الميزان لابن حجر، ج: 3، ص: 386 ، سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 244 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 183 - 184).

فأكثر فيها القاضي الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب، ثم التفت إلى الحاضرين وقال: اشهدوا علي إنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب، أراد بذلك تعجيز خصمه»[1].

والمعروف عن الباقلاني أنه كان عالمًا من علماء الكلام على المذهب الأشعري، وكانت له صولات وجولات في الدفاع عن مذهبه العقدي، وحين توجه إلى البحث في علم أصول الفقه، انعكس ذلك على منهجه في تناوله لمسائله.

لذلك كان له دور بارز في الدفع بحركة البحث الجدلي في أصول الفقه إلى الأمام بفضل كتابه «التقريب والإرشاد».

هذا الكتاب الذي يعتبر أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه، وتكمن أهميته في أن كل من جاء بعد الباقلاني من المتكلمين في الأصول كان عالة عليه، فالكتب التي استفادت منه لا تدخل تحت حصر، لأن كل من ألف كتابًا في أصول الفقه أو العلوم الشرعية الأخرى التي لها علاقة بمباحث أصول الفقه، خاصة على طريقة المتكلمين، لابد وأن يذكر آراء القاضي الباقلاني، سواء صرح باسم الكتاب أو لم يصرح[2].

أما في الجانب الجدلي فتكمن أهمية كتاب الباقلاني هذا في أن مؤلفه قد وجه همه فيه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه، كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين، ووجوب الأصلح على الله، وخلق العباد أفعالهم، وغيرها[3].

والى جانب الباقلاني كان هناك الإمام القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي عاش هو الآخر في القرن الرابع الهجري، وتوفي في القرن الخامس حوالي سنة 415 أو 416هـ.

---

(1) وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج: 4، ص: 269 .

(2) انظر تقديم الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، لكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، ط: 2، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1418 هـ - 1998 م، ج: 1، ص: 95، بتصرف.

(3) المرجع نفسه، ج: 1، ص: 102 .

ألف عبد الجبار كتابًا في أصول الفقه سماه «العهد»، وإذ أن هذا الكتاب مفقود ولم يصلنا، فسنكتفي في وصفه وبيان أهميته بما أورده الإمام الزركشي، الذي أبرز مكانة كل من الباقلاني وعبد الجبار في أصول الفقه، حين قال:

«وجاء مَن بعدَه - أي الشافعي رحمه اللَّه - فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان؛ قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال»[1].

بعد هذين العَلَمين، يأتي تلميذ الإمام عبد الجبار، الإمام أبو الحسين البصري[2]، صاحب كتاب «المعتمد في أصول الفقه» الذي أعطى هو الآخر دفعًا جديدًا للمنهج الجدلي في دراسة مسائل أصول الفقه، إذ أقام كتابه هذا على طريقة قويمة، حيث ابتدأه بمقدمة عرض فيها منهجه في التأليف وطريقته في ترتيب الموضوعات، ثم ابتدأ عرض هذه الموضوعات بترتيبها واحدًا واحدًا، وجرى خلال ذلك كله على طريقة موحدة، تقوم على عرض القواعد والمسائل الأصولية في أسلوب تقريري مجرد، ثم الاستدلال لرأيه في المسألة، وإذا كانت المسألة مما احتدم فيها الخلاف، فإنه يعرض الآراء التي دارت حولها ثم يستدل للرأي الذي يناصره، ويعرض أدلة الرأي أو الآراء المخالفة، ثم يكر عليها بالمناقشة والنقض[3].

إلى جانب هذا العمل الذي قام به الإمام أبو الحسين البصري المعتزلي، نهض إمام من أهل السنة بعمل لا يقل عنه أهمية في ميدان البحث الأصولي القائم على المنهج الجدلي، ألا وهو الإمام أبو يعلى الفراء الحنبلي[4]، مؤلف كتاب: (العدة

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ط: 2، نشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، 1413 هـ - 1993 م، ج: 1، ص: 6 .

(2) هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب، المعتزلي، توفي سنة 436 هـ ببغداد، من مصنفاته: المعتمد في الأصول، شرح العهد، تصفح الأدلة، شرح الأصول الخمسة، كتاب الإمامة، (ترجمته في: لسان الميزان، ج: 5، ص: 298 ، سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 587).

(3) انظر تفصيل هذه الخطوات بأمثلتها في: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، رسالة ماجستير للباحث، ص: 158 - 164 .

(4) هو محمد بن الحسين بن خلف بن أحمد الفراء، القاضي، أبو يعلى، البغدادي، الحنبلي، =

في أصول الفقه)، هذا الكتاب الذي يعد بحق «مصدرًا أصيلًا من أصول الحنابلة، لما لمؤلفه من الدراية الكافية بالمذهب الحنبلي، أصولًا وفروعًا، وهو يمتاز بأن مصادره أصيلة، وبخاصة ما ينقله المؤلف عن الإمام أحمد من الروايات، وما ينقله عن أصحابه من الآراء، ولم يقتصر على إيراد رواية واحدة عن الإمام أحمد، بل ساق كثيرًا من الروايات، وبخاصة إذا كانت مختلفة»[1].

وليست هذه هي الميزة الوحيدة لهذا الكتاب، فإن له مزايا أخرى، منها أنه يعتبر أداة دفاعية متكاملة عن قواعد المذهب الحنبلي في أصول الفقه، إذ أداره المؤلف على الطريقة الجدلية الهادفة إلى تقرير أصول المذهب والدفاع عنها في مقابل آراء المذاهب الأخرى. . وتقوم طريقة المؤلف في دراسة القواعد الأصولية على تقرير هذه القواعد وفق مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه اللَّه، ثم ذكر من يخالفونه من العلماء في رأيه، ثم عرض أدلة المذهب في المسألة موضع النزاع بإسهاب من الكتاب والسنة مع بيان أوجه الاستدلال بها، ثم ذكر أدلة المخالفين والإجابة عنها ونقض الاستشهاد بها، كما حرص أيضًا على ضبط المصطلحات الأصولية وتحديد معانيها في اللغة والاصطلاح، هذا التحديد الذي يوظفه بعد ذلك في تفصيل القول في المسائل المتشعبة التي يحرص على تحرير محل النزاع فيها وبيانه[2].

في هذه المرحلة يبرز عالم جليل كان له صيته الواسع بين علماء الشافعية في

= المعروف في زمانه بابن الفراء، ولد سنة (380 هـ/ 990 م)، في بيت علم، طلب العلم على يد أبيه وعلى يد المحدث علي بن معروف، ثم ارتحل إلى مكة ودمشق وحلب، وتولى التدريس في جامع المنصور ببغداد، تولى القضاء سنة 447 هـ، وظل فيه إلى أن توفي سنة (458 هـ/ 1065 م)، كان زاهدًا، ورعًا، متعففًا عن الدنيا وأهلها، ترك تصانيف كثيرة، منها: أحكام القرآن، مسائل الإيمان، المعتمد في أصول الدين، عيون المسائل، العدة في أصول الفقه، الأحكام السلطانية، وغيرها، (ترجمته في: النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي ج: 5، ص: 78، تاريخ بغداد د، ج: 2، ص: 256، البداية والنهاية، ج: 12، ص: 94). .

(1) انظر تقديم الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، لكتاب العدة في أصول الفقه، للفراء، ج: 1، ص: 48 .

(2) انظر التفاصيل مع الأمثلة في رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 176 - 180 .

عصره، ألا وهو الإمام أبو إسحاق الشيرازي[1] (ت: 476 هـ)، صاحب المؤلفات الكثيرة في مختلف العلوم الشرعية، ومنها في أصول الفقه: (اللمع)، و(التبصرة)، و(شرح اللمع).

وإذا كان (اللمع) كتابًا مختصرًا ولا يتناول سوى خلاصة قواعد المذهب الشافعي في أصول الفقه، فإن كتاب (التبصرة) يعتبر كتابًا جدليًا تطبيقيًا في أصول الفقه، حيث لم يتعرض فيه الشيرازي إلا للمسائل الأصولية المختلف فيها، لكن الذي يشوبه نوعًا ما هو أن المؤلف لم يكن يذكر فيه جميع المذاهب المختلفة في المسألة التي يتعرض لها، كما أنه لم يتعرض لجميع المسائل الخلافية في علم الأصول، وإنما تعرض لغالبيتها العظمى، كما يؤخذ عليه عدم تحريره لمحل النزاع في كثير من المسائل المختلف فيها[2].

وقد تدارك الشيرازي هذا النقص في كتابه الآخر (شرح اللمع)، حيث حاول أن يضمنه كل المسائل الأصولية التي تناولها بأسلوب سهل بسيط لا تعقيد فيه ولا التواء، حيث «يفصل القول في كل مسألة، ويعرض حولها كل الآراء المشهورة، يبدأ أولا بعرض رأيه هو، ثم ينتقل إلى الآراء المخالفة ليدحضها رأيًا بعد رأي معتمدا على الحجج النقلية كالقرآن والسنة أو أقوال الصحابة والتابعين، وكذلك على الحجج العقلية، والآراء المخالفة كثيرًا ما تكون للمعتزلة وحتى الأشعرية، وكذلك المالكية والحنفية والظاهرية، والآراء التي يؤيدها عادة هي آراء الشافعية وخاصة آراء أستاذه أبي الطيب الطبري[3]، وإن لاحظ اختلافًا داخل مذهبه

---

(1) هو الشيخ الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف، جمال الدين أبو إسحاق الفيروزأبادي الشيرازي، ولد في فيروزاباد سنة (393 هـ)، نشأ في مسقط رأسه، ثم هاجر إلى شيراز، ثم انتقل إلى البصرة، ومنها إلى بغداد، وأخذ في خلال ذلك عن شيوخ كثيرين على رأسهم أبو الطيب الطبري (ت: 446 هـ)، برع في الفقه والأصول والخلاف والجدل، توفي سنة: (476 هـ)، من مؤلفاته: اللمع، شرح اللمع، التبصرة، وكلها في أصول الفقه، التنبيه في الفقه الشافعي، المعونة في الجدل، (ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي، ج: 4، ص: 124 ، وفيات الأعيان لابن خلكان، ج: 1، ص: 9 ، وغيرها).

(2) انظر: الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية، للدكتور محمد حسن هيتو، ص: 195 - 197 .

(3) هو أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري البغدادي، فقيه، أصولي، جدلي، ولد بآمل بطبرستان، وسمع الحديث بجرجان ونيسابور وبغداد، وتولى القضاء، توفي في بغداد، من =

الشافعي عمد إلى نوع من الترجيح حتى يعتنق الرأي الأقرب إلى السنة وإلى ما يعتبره الصواب»[1]، لذلك، فإن «مما لا شك فيه أن هذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب التي دونها الإمام في هذا الفن»[2].

لم يكن الشيرازي وحده في ميدان الدفاع عن قواعد أصول المذهب الشافعي، وإنما كان إلى جانبه عالم آخر لم يكن يقل عنه مكانة ولا قوة حجة، ذلك هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني[3] (ت: 478 هـ) الذي اشتهر في ميدان البحث الأصولي بكتابه (البرهان في أصول الفقه) الذي ألفه بعد أن نضج فكره وأصبح أحد أبرز أركان المذهب الشافعي في عصره.

هذا الكتاب الذي يستمد أهميته من المنهج المستقل الذي اتخذه الجويني في تأليفه، إذ تفرد بمسلكه في تقرير القواعد الأصولية والاستدلال عليها، والقائم على نقد مسالك السابقين واستحداث مسالك جديدة محلها، وإن لم يخرج في النهاية عن المنهج الجدلي في دراسة قواعد أصول الفقه.

يقوم مسلك الجويني في دراسة القواعد الأصولية على تقسيم القضايا العامة إلى صورها الجزئية، ثم يتناول كل صورة بالدراسة والتحليل على حدة، في أسلوب

= تصانيفه: شرح مختصر المزني، شرح فروع ابن الحداد المصري، (انظر ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 135 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 226).

(1) انظر تقديم الدكتور عبد المجيد تركي، لكتاب: شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص: 59 ، ولمزيد التفاصيل مع الأمثلة، انظر رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 203 - 206 .

(2) الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية، للدكتورمحمد حسن هيتو، ص: 215 .

(3) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، الجويني، النيسابوري، يكنى أبا المعالي، ويلقب بضياء الدين وإمام الحرمين، ولد سنة (419 هـ/ 1028 م)، في أسرة علمية عريقة توارثت العلم، سمع العلم عن أبيه أولا، ثم عن أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني وغيره من علماء عصره، غادر بلده وطاف في بلدان كثيرة ينشر العلم، ثم عاد إلى مسقط رأسه، واستقر فيه حتى وفاته، سنة 478 هـ/ 1085 م، ترك الكثير من المؤلفات القيمة، منها: الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد، البرهان في أصول الفقه، نهاية المطلب في دراية المذهب، غياث الأمم في التياث الظلم، الكافية في الجدل، وغيرها، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 255 ، سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 468 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 5، ص: 165 ، وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 167).

منطقي متسق، وفي تناوله لكل مسألة يقرر القاعدة الأصولية أولا على وفق رأيه فيها، أما إذا كانت المسألة مما احتدم حولها الخلاف، فإنه يطرحها في صورة تساؤل، ثم يذكر آراء العلماء فيها، ويبين رأيه هو بعد ذلك، إما باختيار أحد الآراء أو إحداث رأي جديد، وإذا رأى أن القاعدة قد تلتبس أمام الدارس ولا تكون واضحة في ذهنه جيدًا، فإنه يمثل لها بفرع فقهي، ويبين أثر الاختلاف في القاعدة في هذا الفرع الفقهي.

هذا، ومن مزايا طريقة الجويني الجدلية في دراسة المسائل الأصولية؛ حرصه على ضبط المسائل وتحرير محل النزاع فيها، وكذلك استعراض أدلة المذاهب المخالفة بكل موضوعية، بحيث يورد أوجه استدلالهم بها، ويردها إلى أصولها التي تضبطها، ثم يبين وجه فساد استشهادهم بها إن كان هذا الوجه مما لا يرتضيه نظره، وهو إلى ذلك حريص على دراسة المسائل الواقعية ونقد المناهج الاستدلالية الأخرى القائمة على افتراض المسائل والاعتراضات غير الواقعية[1].

إن لهذا الكتاب أهمية بالغة بين الكتب التي درست مسائل أصول الفقه على الطريقة الجدلية، وهذه الأهمية يبرزها محققه الدكتور عبد العظيم الديب حين يقول:

«إذا كانت رسالة الشافعي رضي اللّه عنه وأرضاه تعتبر أصل الأصول، ومفتتح هذا العلم ومبدأه، فإن كتاب البرهان - فيما نرى ونعلم - أول كتاب يتلوها في تاريخ علم الأصول من حيث المنزلة»[2].

بعد الجويني يأتي تلميذه الشهير حجة الإسلام الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي[3]، الذي أثرى مكتبة العلوم الإسلامية بالكثير من المصنفات

(1) انظر التفاصيل مع الأمثلة في رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 218 - 224 .

(2) انظر تقديم الدكتور عبد العظيم الديب، لكتاب البرهان في أصول الفقه، للجويني، ج: 1، ص: 47 .

(3) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، الفيلسوف، الفقيه، الأصولي، المتصوف، ولد في الطابران بخراسان سنة 450 هـ/ 1058 م، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته، كان شديد الذكاء، سديد النظر، سليم الفطرة، توفي في مسقط رأسه سنة 505 هـ/ 1111 م، له نحو مائتي مصنف، منها: إحياء =

الفريدة في بابها، وكان له فضل الإسهام في البحث الأصولي الجدلي بكتابه الشهير (المستصفى).

هذا الكتاب الذي تأتي أهميته من أن الغزالي قد ألفه في آخر حياته، فهو بذلك يمثل قمة النضج العلمي، ولذلك جاء نموذجا في جودة التأليف وحسن العرض والإبداع في تحقيق المسائل والموضوعات.. كما يستمد أهميته أيضًا من أن الغزالي قد ظهر فيه إمامًا مستقلًا ذا شخصية متميزة، لم يتقيد بقول من سبقه ما لم يتبين له أن هذا هو القول الحق الذي لا مندوحة عنه، وإلا فهو في حل من التزامه، بخلاف ما هو عليه في كتابه الذي ألفه في صدر حياته (المنخول)، الذي التزم في غالبه آراء أستاذه إمام الحرمين[1].

ويزداد كتاب (المستصفى) أهمية في موضوعه بتركيز الغزالي كثيرًا على المعاني وتحرير محل النزاع وتضييق شقة الخلاف بين الأصوليين ما وجد لهذا سبيلا، فقد حرص على توضيح ما إذا كان الخلاف خلافًا لفظيًا لا يؤدي إلى اختلاف في الفروع، وما إذا كان خلافًا معنويًا من شأنه أن يقود إلى اختلاف في الفروع، وقد أخذ هذا الجانب من دراساته وعرضه اهتمامًا خاصًا، وفي سبيل تحقيق هذا المبدأ العلمي، تجاهل الكثير من المناقشات والاستدلالات التي يقدمها الأصوليون في مجال النزاع، لأنها لا تخدم معنى[2].

أما عن طريقته المنهجية التي سلكها في دراسة المسائل الأصولية، فإنها تقوم أولًا على تقرير القاعدة الأصولية وفق مذهبه فيها، ثم يذكر الرأي أو الآراء المخالفة، يأتي بعد ذلك إلى سرد أدلته وأوجه استدلاله بها، ثم يتبعها بأدلة المخالفين، وهو في كل ذلك حريص على تحقيق مواضع الخلاف وتحريرها، إذ يصل في بعض الأحيان إلى أنه لا خلاف حقيقي في المسألة، وإلى جانب ذلك

= علوم الدين، كتاب الأربعين في أصول الدين، الاقتصاد في الاعتقاد، المستصفى في الأصول، شفاء الغليل، البسيط والوسيط والوجيز في الفقه، وغيرها... (ترجمته في، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 293 ، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 322 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 6، ص: 191 ، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 216).

(1) انظر تقديم الدكتور محمد حسن هيتو، لكتاب: المنخول من تعليقات الأصول، للغزالي، ص: 28 .

(2) الفكر الأصولي، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص: 326 .

يحرص أيضًا على الكشف عن سبب الخلاف إن كان هناك خلاف حقيقي في المسألة[1].

إذا تركنا المذهب الشافعي وعدنا منه إلى المذهب الحنبلي، فإننا نقف في هذه المرحلة أيضًا على عالم آخر كان له دوره الهام في البحث الأصولي على المنهج الجدلي، ألا وهو الإمام أبو الخطاب الكلوذاني[2]، صاحب كتاب (التمهيد في أصول الفقه)، وهو أحد التلاميذ الأوفياء للشيخ الإمام أبي يعلى الفراء السابق الذكر، وقد كان متأثرًا به في أعماله، وكتابه (التمهيد) يعتبره الحنابلة ثاني كتاب عندهم بعد كتاب (العدة) لأبي يعلى.

وميزة كتاب (التمهيد)؛ أنه تناول جميع موضوعات علم الأصول، وقد اجتهد فيه مؤلفه، ولم يكن فيه عالة على غيره، وقد سلك فيه المنهج الجدلي في دراسة المسائل الأصولية، إذ تقوم طريقته في دراسة موضوعات الأصول على تصدير الباب بتعريف المصطلح الأصولي، ثم يبدأ كل مسألة بتقرير القاعدة على وفق الرأي الذي يختاره فيها، ثم يتبع ذلك بذكر مشاركيه في الرأي من المذاهب الأربعة وبقية العلماء، وبعد ذلك يذكر مخالفيه في الرأي ويبين مواقفهم من المسألة، ثم ينبري بعد ذلك للاستدلال لرأيه مع إيراد اعتراضات مخالفيه وردوده عليها، ثم يعرض أدلة المخالفين ويبين أوجه نقض الاستدلال بها ويذكر أجوبة المخالفين على اعتراضاته تلك، ثم يرد على الأجوبة بحيث ينتهي من المسألة وقد أسقط جميع أدلة المخالفين، وهو يكثر من الاستدلال بالأدلة النقلية، ثم العقلية، وإذا كانت المسألة غامضة، فإنه يهتم بتحرير محل النزاع فيها، وينتهي - أحيانًا - إلى ذكر فائدة المسألة[3].

---

(1) انظر التفاصيل مع الأمثلة، في رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 229 - 235 .

(2) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، البغدادي، الحنبلي، ولد سنة 432 هـ، وتوفي سنة 510 هـ، كان يتمتع بعلم واسع غزير، له من المصنفات: الانتصار في المسائل الكبار، رؤوس المسائل، الهداية، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 12، ص: 180 ، طبقات الحنابلة، ج: 2، ص: 258 ، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 348).

(3) انظر التفاصيل مع الأمثلة في رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 184 - 187 .

ثم إن هناك أصوليًا حنبليًا آخر، كان له أيضًا دوره البارز في الدفع بالبحث الأصولي الجدلي قدمًا إلى الأمام، ذلك هو الإمام أبو الوفاء ابن عقيل[1]، صاحب كتاب (الواضح في أصول الفقه)، وهو كتاب كبير توسع فيه المؤلف غاية التوسع، وقد جعله في كتب أربعة، يتضمن الأول خلاصة أصول المذهب الحنبلي، ويتضمن الثاني الجدل في الأصول، ويتعلق الثالث بجدل الفقهاء، وأما الرابع وهو أكبر وأوسع الكتب الأربعة، فدرس فيه المسائل الخلافية في أصول الفقه على المنهج الجدلي، و«يظهر من هذا أن ابن عقيل قد قصد في تأليفه كتاب (الواضح) جمع كل ما يختص بعلم أصول الفقه والمناظرة فيه من مذهب وجدل وخلاف، فجاء بهذه الكتب الأربعة»[2].

وقد انتهج في كتابه هذا «الاستقصاء في إيراد الأقوال، وذكر الآراء والاعتراضات الواردة عليها، ومناقشتها، والاستدلال على ما يراه راجحا بالأدلة الشرعية، والتصدي للرد على أقوال الطوائف المنحرفة، كالخوارج، والقدرية، والسالمية، والصالحية، والمعتزلة، وغيرهم، والتوسع في تفنيد مزاعمهم، مع حرصه على استخدام العبارة السهلة، والأسلوب الواضح الميسر»[3].

وقد عرف علماء الحنابلة فضل هذا الكتاب وقيمته، مما جعله يشتهر بينهم ويحتل مكانته اللائقة به في بحوثهم ومؤلفاتهم، يقول الإمام مجد الدين بن تيمية[4]:

---

(1) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، أبو الوفا، ويعرف بابن عقيل، عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته، ولد سنة 432 هـ/ 1040 م، وتوفي سنة 513 هـ/ 1119 م، كان بحاثة مدققا مبرزا في المناظرة، ترك كتبا نافعة، منها: فنون ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، الجدل على طريقة الفقهاء، وكتبا أخرى في علوم مختلفة، (طبقات الحنابلة، ج: 2، ص: 259، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 443).

(2) انظر تقديم جورج المقدسي، للجزء الأول من كتاب الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفا ابن عقيل، ص: 2 م.

(3) من تقديم الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي لكتاب «الواضح»، ج: 1، ص: 1 - 2.

(4) هو مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، فقيه حنبلي، محدث، مفسر، ولد سنة 590 هـ، وتوفي سنة 652 هـ، من مصنفاته: أرجوزة في علم القراءات، الأحكام الكبرى في الفقه، المحرر في الفقه، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 257، سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 291، الدارس في تاريخ المدارس، ج: 1، ص: 56).

«للَّه در الواضح لابن عقيل من كتاب ما أغزر فوائده، وأكثر فرائده، وأزكى مسائله، وأزيد فضائله، من نقل مذهب، وتحرير حقيقة مسألة، وتحقيق ذلك»[(1)]. .

بعد ابن عقيل، يمكننا أن نتطرق كذلك إلى جهود الإمام أبي الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل، المشهور بابن برهان[(2)]، الذي كان في بداية أمره تلميذًا للإمام أبي يعلى الفراء، ذاهبًا مذهبه الحنبلي، ثم انتقل منه إلى المذهب الشافعي وتفقه على الغزالي وغيره، وقد وصلنا كتابه في أصول الفقه، المسمى (الوصول إلى الأصول)، وهو كتاب وسيط في علم الأصول، سهل العبارة، بيّن الألفاظ والتراكيب، واضح المقصد، بعيد عن تعقيد اللفظ وإشكال المعنى. .

وقد سار في تأليفه لهذا الكتاب على الطريقة الجدلية ولم يخرج عنها، فهو يعرض القاعدة الأصولية على وفق مذهبه فيها، ثم يتبع ذلك بذكر من يخالفه في الرأي، وفي أحيان قليلة يذكر الاختلاف مباشرة دون تقرير القاعدة، وبعد استعراض الآراء في المسألة يبدأ بذكر أدلته أو أدلة مذهبه، ثم يتبعها بذكر أدلة المخالفين مع إبطالها والإجابة عنها، بما يبطل رأي المخالف ويثبت رأيه هو، وقد اعتنى - كما هو حال الأصوليين السابقين - بتعريف المصطلحات الأصولية، كما يفرع في بعض الأحيان على الاختلاف في القواعد الأصولية ما يترتب عليه من اختلاف في الفروع الفقهية[(3)].

نترك الآن المشرق العربي، لننتقل منه مباشرة إلى المغرب والأندلس، حيث نقف أمام لفيف آخر من العلماء الذين أثروا البحث الأصولي على الطريقة الجدلية.

---

(1) المسودة في أصول الفقه، لمجد الدين بن تيمية وابنه عبد الحليم وحفيده تقي الدين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني - القاهرة، 1964 م، ص: 65 .

(2) هو أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل، المعروف بابن برهان، أصولي، من كبار فقهاء الشافعية، ولد سنة 479 هـ، وتوفي سنة 518 هـ، من مصنفاته: الوجيز والأوسط والوسيط، وكلها في أصول الفقه، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 2، ص: 61 ، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 456).

(3) انظر لمزيد التفاصيل مع الأمثلة، رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 238 - 242 .

يأتي على رأس هؤلاء، ودون منازع، الإمام الظاهري الشهير، أبو محمد علي ابن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي[1]، صاحب كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»، هذا الكتاب الذي يعتبر سجلًا غنيًا لآراء علماء الظاهرية في المسائل الأصولية، وقد سار فيه ابن حزم - هو الآخر - على الطريقة الجدلية، حيث نجده يقرر القاعدة الأصولية على وفق رأيه فيها، ثم يذكر آراء المخالفين له في شأنها، وأحيانًا يذكر الآراء أولًا، ثم يتبعها بالرأي الذي يختاره هو، أو يبين خطأ تلك الآراء، ويذكر ما يرى أنه الصواب، وبعد ذكر الآراء، يعقب عليها بذكر أدلة المخالفين أولًا إذا كانوا ممن يعتد بخلافهم، ثم يكر عليها بالنقض حتى يسقط الاستدلال بها، وبعد ذلك يأتي بالأدلة التي يستند إليها فيما ذهب إليه من رأي، ومما يلاحظ في هذا الإطار؛ أنه كان طويل النفس في عرض الأدلة ومناقشة حجج المخالفين، وكثرة الاستشهاد من القرآن والسنة لآرائه، كما يلاحظ على مناقشات ابن حزم وردوده، شدته في مواجهة المخالف والتشنيع عليه ورميه بمختلف الأوصاف، وإظهار الاستنكار الشديد لأقواله، كل ذلك في استقلالية فكرية واضحة، دفعت بابن حزم في بعض الأحيان إلى مخالفة علماء مذهبه والرد عليهم بقوة[2].

وبجانب ابن حزم ظهر فقيه مالكي ومتكلم أشعري بارز كان له صيته الواسع في تلك الفترة من تاريخ الأندلس، وكانت له مع ابن حزم مناظرات ومجادلات في أصول الفقه، هو الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي[3]، صاحب كتاب

(1) سبقت ترجمته في ص: 70 .

(2) انظر لمزيد التفاصيل مع الأمثلة، رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 168 - 172 .

(3) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي، الذهبي، الباجي، المالكي، كانت أسرته علمية سادها التدين وخدمة العلوم الإسلامية، ولد سنة (403 هـ) في بطليوس، ونشأ مقبلا على العلم بجد وعزم وهمة عالية، قام برحلة في طلب العلم إلى المشرق سنة 426 هـ، تتلمذ خلالها على فطاحل علماء ذلك الزمن، عاد إلى وطنه، ثم ولي القضاء إلى أن توفي سنة (474 هـ/ 1081 م)، ترك العديد من المؤلفات النافعة، منها: شرح المدونة، المقتبس في علم مالك بن أنس، المنتقى شرح الموطأ، فصول الأحكام، المنهاج في ترتيب الحجاج، إحكام الفصول في أحكام الأصول، وغيرها، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 12، ص: 122 ، سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 536 ، طبقات الحفاظ، ص: 439 ، الديباج المذهب، ص: 120). .

(إحكام الفصول في أحكام الأصول)، وهو كذلك كتاب في أصول الفقه يجري في دراسة مسائله على الطريقة الجدلية، إذ «بعد أن يستهل - المؤلف - المسألة الأصولية بتقرير القضية المطروحة بسببها، أو الإشكالية كما يمكن أن يقال بتعبير معاصر، ينتقل إلى التذكير بمختلف الآراء التي قدمت كطريقة لحلها في أوساط المالكية والحنفية والشافعية، وأحيانًا الحنابلة والظاهرية، وحتى الشيعة والمعتزلة والخوارج، ثم يحاول نصرة مذهبه والاستدلال لما يختاره من أقواله معتمدًا على الأمثلة الفقهية مستشهدًا بها، بعد أن يكون قد دعمه بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو أقوال الصحابة والتابعين، وعندما يفسح المجال لخصمه الحنفي أو الشافعي أو غيرهما، يستعرض معه ما ساقه من حجج وأدلة واستشهادات، وذلك في صورة أشد إيجازًا من التي يعرض بها احتجاجات المالكية، ولكن يمكن اعتبارها موفية بالغرض المقصود من حيث الدقة والبيان»[1].

وغير بعيد عن الأندلس، وفي الجنوب الجزائري من منطقة المغرب العربي، برز أصولي إباضي ألف هو الآخر في أصول الفقه على الطريقة الجدلية، ونعني به الإمام أبا يعقوب يوسف الوارجلاني[2]، صاحب كتاب (العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف) الذي يعتبر أهم مصدر لأصول المذهب الإباضي، وتأتي أهمية هذا الكتاب من أنه ألف في مرحلة هي أزهى فترات حياة الأمة الإسلامية علمًا وفكرًا وثقافة، ومن أنضج مراحل علم أصول الفقه وأحفلها بالعلماء البارزين، وتلك هي فترة القرن السادس الهجري.

وعلى الرغم من إباضية أبي يعقوب، وما تخوله من مميزات مذهبية وعقدية، إلا أنه في تأليفه في علم أصول الفقه، لم يحد عن الطريقة الجدلية التي سار عليها

(1) من تقديم الدكتور عبد المجيد تركي، لكتاب: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 131 - 132 ، وانظر لمزيد التفاصيل مع الأمثلة، رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 209 - 210 .

(2) هو أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي، الوارجلاني، من علماء الإباضية بالجزائر، توفي سنة 570 هـ، من مصنفاته: تفسير القرآن، ترتيب مسند الربيع بن حبيب، الدليل والبرهان، - ترجمته في: الإباضية في الجزائر، لعلي يحيى معمر، ج: 1، ص: 229 - 233 ، أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي، لمصطفى باجو، ص - ص: 71 - 120 .

معظم علماء هذه المرحلة، فنجده يتناول المسائل الأصولية وفق منهج لا يختلف عن مناهج من ذكرناهم من الأصوليين، إذ يعرض القواعد والمسائل الأصولية في أسلوب تقريري مجرد يبين به عن مذهبه في المسألة، وفي أحيان أخرى يورد القاعدة في شكل مسألة خلافية ويكشف عن رأيه فيها، ثم يستعرض الآراء المخالفة وأدلتها، ثم بعد ذلك يمضي إلى إيراد أدلة الآراء المختلفة في المسألة، ويناقشها دليلًا دليلًا حتى يسقط الاستدلال بها ويثبت صحة رأيه وقوة أدلته، وهو حريص على ربط المسائل الأصولية بامتداداتها العقدية أو الكلامية، لكن ذلك لم يكن في كل المسائل(1).

ننتهي أخيرًا إلى الرجل الذي أعطى للطريقة الجدلية في أصول الفقه غاية تمامها، وبلغ بها أوج غاياتها، واستوفى كل المسائل الأصولية على أساسها، بنفس طويل وقدرة فائقة على المناقشة والجدل والحجاج، ذلك هو الإمام فخر الدين الرازي(2)، صاحب كتاب (المحصول في أصول الفقه)، هذا الكتاب الذي يعتبر خاتمة الكتب الرائدة في علم أصول الفقه، إذ أن الذين جاؤوا بعده لم يستطع أحد منهم أن يرقى إلى مستوى ما وصل إليه، إضافة إلى أن هذا الكتاب جمع «حصيلة أهم كتب الأصول التي كتبت قبله، وذلك بأفصح أساليب التعبير وأجود طرائق الترتيب والتهذيب، مضافًا إليها من آرائه وفوائد فكره وحسن إيراداته»(3).

أما منهج الرازي في دراسة المسائل الأصولية في هذا الكتاب، فإنه لم يحد - كما ذكرنا - عن الطريقة الجدلية، فهو يقرر القاعدة الأصولية بناء على ما يراه فيها، ثم يأتي على ذكر الرأي أو الآراء المخالفة، وأحيانًا يطرح القاعدة في شكل تساؤل إذا كانت مما كثر فيها الخلاف، ثم يحققها تحقيقًا مفصلًا يقوده إلى ترجيح

(1) انظر لمزيد التفاصيل مع الأمثلة، رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 191 - 194، وانظر كذلك رسالة الماجستير للزميل الأستاذ مصطفى بن صالح باجو: أبو يعقوب الوارجلاني وآراؤه الأصولية.
(2) سبقت ترجمته في ص: 72.
(3) انظر مقدمة الدكتور طه جابر العلواني، لكتاب: المحصول في أصول الفقه، للرازي، ج: 1، ص: 48.

أحد الآراء في شأنها، وبعد عرض الآراء يأتي الرازي على ذكر أدلة مذهبه، مع اعتراضات المخالفين عن كل دليل والإجابة عن كل اعتراض، ثم ذكر أدلة المخالفين ونقضها، وما يلاحظ في هذا المجال أن الرازي طويل النفس في عرض الأدلة وبيان أوجه الاستشهاد بها باستعمال اللغة وصور المنطق الكثيفة الحضور في كل صفحات الكتاب، ثم شدة الحجة وقوتها حين نقض أدلة المخالفين أو نقد الاستدلال بها وإبطالها.

وكما يحرص الرازي على قوة الأدلة التي يستخدمها، يحرص كذلك على تعريف المصطلحات الأصولية وإعطائها حقها من البيان والإيضاح، وهو في ذلك لا يكتفي بذكر التعريف فحسب، بل يتبعه بشرحه كلمة كلمة، ثم يبين أوجه الاعتراض عليه ويرد عليها[1].

هذا وإن اكتفاءنا بذكر جهود هؤلاء العلماء في هذه المرحلة لا يعني أنه لم يكن هناك علماء آخرون قدموا إسهامات في البحث الأصولي على الطريقة الجدلية، فإن كتب التراجم تذكر لنا الكثير من هؤلاء، ولكن مؤلفاتهم لم تصلنا مع الأسف، فهي إما مفقودة تماما أو لا تزال مغمورة في خزائن المخطوطات.

المطلب الثاني: في الميدان النظري

إن هذه المرحلة الثانية، كما شهدت تطور وازدهار البحث في الجدل الأصولي في صورته التطبيقية، شهدت أيضًا بروز وازدهار التأليف في الجدل الأصولي في صورته النظرية.

وكما كان للإمام أبي بكر الباقلاني فضل السبق في تطوير الجدل الأصولي في صورته التطبيقية، فقد كان له كذلك فضل السبق في تطويره في صورته النظرية، حيث ألف كتاب (شرح أدب الجدل)، مفتتحا بذلك هذه المرحلة الجديدة من البحث الجدلي في أصول الفقه، وممهدًا الطريق بذلك لمن يأتي بعده من الأصوليين.

(1) انظر لمزيد التفاصيل مع الأمثلة، رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 246 - 250 .

حيث ألف أبو إسحاق الإسفراييني[1] (ت: 418 هـ) كتاب (أدب الجدل).

وأنشأ الأستاذ أبو القاسم الإسفراييني[2] (ت: 452 هـ) (تصنيفًا في الجدل).

وألف ابن حزم الأندلسي كتاب (الحد والرسم)[3]، ومعروف أن الحدود هي من مباحث الجدل الأصولي ومظاهره التطبيقية.

وعقد الإمام الخطيب البغدادي[4] بابًا كاملًا في كتابه (الفقيه والمتفقه)، تحدث فيه عن الجدل وآدابه وأنواع الأسئلة وأوجه الاعتراضات، عنوانه (ذكر الكلام في النظر والجدل)[5].

أما الإمام أبو إسحاق الشيرازي (ت: 478 هـ)، فقد ألف كتابين في الجدل، أحدهما هو (الملخص في الجدل)[6]، والثاني هو (المعونة في الجدل)[7].

---

(1) هو ركن الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الأصولي الشافعي، أحد المجتهدين في عصره، من تصانيفه: كتاب جامع الخلي في أصول الدين، وكتاب الرد على الملحدين، توفي سنة: 418 هـ، (انظر: سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 354، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 170).

(2) هو أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان الإسفراييني الأصم المتكلم، عرف بالإسكاف، كان ورعًا قانتًا عابدًا زاهدًا مفتيًا متبحرًا مبرزًا، توفي سنة: 452 هـ، له مصنفات في أصول الدين وأصول الفقه والجدل، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 117، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 229).

(3) سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 197.

(4) هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، ولد سنة 392 هـ، وتوفي سنة 463 هـ، كان فقيها شافعيًا مضطلعًا من الحديث والفقه والأصول واللغة والتاريخ، كما كان أديبًا شاعرًا، ترك مصنفات كثيرة جدا، منها: تاريخ بغداد، الكفاية في علم الرواية، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرحلة في طلب الحديث، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 1، ص: 32 - 33، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 240، سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 270، طبقات الحفاظ، ص: 433).

(5) انظر كتاب: الفقيه والمتفقه، ج: 1، ص - ص: 229 - 235، ج: 2، ص - ص: 1 - 57.

(6) حققه محمد يوسف آخندجان نيازي، كرسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، تحت إشراف الدكتور نزيه حماد، سنة: 1407 هـ - 1987 م، ولم أتمكن من الحصول على نسخة منه لعدم نشره.

(7) حققه أولًا علي العمريني ونشرته جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، ط: 1، سنة 1407 هـ/ 1987 م، ثم أعاد تحقيقه عبد المجيد تركي، ونشرته دار الغـرب الإسلامي في بيـروت، ط: 1، سنة 1408 هـ/ 1988 م.

وألف تلميذه أبو الوليد الباجي (ت: 474 هـ) كتاب (المنهاج في ترتيب الحجاج)[1].

كما ألف إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللّه الجويني (ت: 476هـ)، كتاب (الكافية في الجدل)[2].

وممن ألف في الجدل في هذه المرحلة أيضًا الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ)، الذي ذكر الذهبي في ترجمته، أنه «صنف . . . . (المنتحل في الجدل)»[3].

ويلي هؤلاء الإمام ابن عقيل (ت: 513 هـ) الذي ألف كتاب (الجدل على طريقة الفقهاء)[4]، كما خصص ضمن كتابه (الواضح في أصول الفقه)، بابين كبيرين، تناول في أولهما (جدل الأصوليين)، وتناول في الثاني (جدل الفقهاء)[5].

وفي القرن السادس الهجري ألف الإمام عبد العزيز النسفي[6] (ت: 533 هـ) كتاب (المنقذ من الذلل في مسائل الجدل).

وألف الإمام محمد بن حكيم الجزامي[7] (ت: 538 هـ) مصنفين في الجدل

---

(1) حققه عبد المجيد تركي، ونشرت طبعته الأولى دار Maison neuve et la rose في باريس سنة 1978 ، ونشرت طبعته الثانية - مع مقدمة جديدة للمحقق - دار الغرب الإسلامي في بيروت، سنة 1987 .

(2) حققته المرحومة فوقية حسين محمود، ونشرت طبعته الأولى مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه بالقاهرة، سنة 1399 هـ/ 1979 م.

(3) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 19، ص: 334 .

(4) حققه جورج المقدسي ونشره المعهد الفرنسي في دمشق، سنة 1967 م، وأعادت تصويره مكتبة الثقافة الدينية بالظاهر، بجمهورية مصر العربية، بدون تاريخ، ودون ذكر اسم المحقق.

(5) انظر تقديم جورج المقدسي، لكتاب: الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 16م.

(6) هو عبد العزيز بن عثمان بن إبراهيم النسفي، فقيه حنفي، كان إمام عصره في بخارى، برع في علم النظر والفقه والأصول، توفي سنة 533 هـ، من مؤلفاته: الفصول في الفتاوى، كفاية الفحول في علم الأصول، (ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 319).

(7) هو أبو جعفر محمد بن حكيم بن محمد بن أحمد بن برباق الجزامي، من أهل غرناطة ثم فاس، كان مقرئا مجودا، بارعا في الكلام والفقه وأصول الفقه والنحو، توفي سنة: 538 هـ، من مصنفاته: شرح كتاب الإيضاح للفارسي، (ترجمته: في الديباج المذهب، ص: 300).

(الكبير) و(الصغير).

وصنف الإمام سند بن عنان الأزدي[1] (ت: 541 هـ) (تآليف في الجدل).

كما أنشأ الإمام شرف شاه المراغي[2] (ت: 543 هـ) (تصنيفًا في الجدل).

وألف الإمام البروي[3] (ت: 567 هـ)، «جدلًا مشهورًا واشتغلوا به»[4]، وهو كتابه (المقترح في المصطلح في الجدل)..

وألف الإمام الكمال الأنباري[5] (ت: 577 هـ) كتاب (الجمل في الجدل)، وكتاب (ألفاظ تدور بين النظار)[6].. وألف الإمام ابن الجوزي[7] (ت: 656 هـ)

---

(1) هو أبو علي سند بن عنان بن إبراهيم بن حريز الأزدي، كان من زهاد العلماء وكبار الصالحين، فقيهًا فاضلًا، توفي سنة: 541 هـ، من مصنفاته: الطراز شرح المدونة، (ترجمته في: الديباج المذهب، ص: 126).

(2) هو شرف شاه بن ملكداد الشريف العباسي المراغي، تفقه حتى برع وصار من أنظر الفقهاء في زمانه، توفي سنة 543 هـ، من مصنفاته: الطريقة في الخلاف، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 316 - 317).

(3) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، مفتي الشافعية، الفقيه الخراساني، الواعظ، صاحب التعليقة في الخلاف، قدم بغداد وأقبلوا عليه كثيرًا، توفي سنة 567 هـ، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 2، ص: 224 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 18 ، سير أعلام النبلاء، ج: 20، ص: 577).

(4) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 20، ص: 577 .

(5) هو الإمام القدوة، شيخ النحو، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد اللَّه الأنباري، نزيل بغداد، تفقه بالنظامية، وبرع في مذهب الشافعي، وقرأ الخلاف، كان إماما كبيرًا، ثقة، عفيفًا، مناظرًا، غزير العلم، ورعًا، زاهدًا، ولد سنة 513 هـ، وتوفي سنة 577 هـ، من مصنفاته: هداية الذاهب في معرفة المذاهب، منثور العقود في تجريد الحدود، التنقيح في الخلاف، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 12، ص: 310 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 10 ، سير أعلام النبلاء، ج: 21، ص: 113 ، البلغة، ج: 1، ص: 133).

(6) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 21، ص: 114 .

(7) هو أبو محمد يوسف بن عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، القرشي البكري، البغدادي، الحنبلي، ولد ببغداد سنة 580 هـ، وتوفي شهيدًا بسيف التتار عند دخول هولاكو بغداد في صفر سنة 656 هـ، اشتغل بالتدريس والوعظ والإفتاء والقضاء وولاية الحسبة والأوقاف، من مؤلفاته: الإبريز في تفسير الكتاب العزيز، المنهج الأحمد في مذهب أحمد... (ترجمته في: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج: 6، ص: 248 ، ذيل مرآة الزمان، لسبط ابن الجوزي، ج: 1، ص: 332 - 339 ، سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 23، ص: 372 - 374 ، وغيرها).

كتاب (الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل الأصولي الفقهي)[1].

كما ألف الإمام فخر الدين الرازي (ت: 606 هـ) عدة كتب في الجدل، هي: (الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل)[2]، (رد الجدل)، (عشرة آلاف نكتة في الجدل)، و(الطريقة في الجدل).

ومن علماء الجدل في هذا القرن أيضًا الإمام الطاووسي (ت: 600 هـ)، قال الذهبي في ترجمته: «العلامة، ركن الدين، أبو الفضل، العراقي، بن محمد بن العراقي القزويني الطاووسي، المتكلم، صاحب الطريقة المشهورة في الجدل، كان رأسًا في الخلاف والنظر... صنف ثلاث تعاليق، وبعد صيته ورحلوا إليه»[3].

وأكثر هذه المؤلفات مفقود، مع الأسف، لذلك لا يمكننا أن نحكم عليها أو نعرف ما كانت تتضمنه من مباحث، أو ندرك مناهج مؤلفيها في تدوينها.

* * *

(1) حققه فهد بن محمد السدحان، وصدرت طبعته الأولى عن مكتبة العبيكان بالرياض، سنة 1409 هـ/ 1989 م.

(2) ذكر الدكتور طه جابر العلواني أن منه نسخة مصورة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، انظر: المحصول في علم أصول الفقه للرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، ط: 3، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1418 هـ/ 1997 م، ج: 1، ص: 43.

(3) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج: 21، ص: 353.

المبحث الثالث

مرحلة التراجع والضعف

وتبدأ هذه المرحلة مباشرة بعد الإمام فخر الدين الرازي، وتمتد حتى القرن العاشر الهجري.

هذه المرحلة هي الأخرى عرفت التأليف في الجدل الأصولي بجانبيه النظري والتطبيقي، لذلك سنسير فيها وفق ما سرنا عليه في المرحلة التي سبقتها، فندرس أولا ما يتعلق بالجانب التطبيقي، ثم نتبعه بمساهمات أصوليي هذه المرحلة في الجانب النظري.

المطلب الأول: في الجانب التطبيقي

بعد الأوج الذي ارتفع إليه الإمام فخر الدين الرازي في ميدان البحث الأصولي على الطريقة الجدلية، تأتي المؤلفات الأصولية التي تلت كتاب «المحصول» لتنزل بالبحث الأصولي على الطريقة الجدلية إلى مستوى أدنى من ذلك بكثير، إذ تراجعت فيها قوة المنهج الجدلي، وبدأ البحث الأصولي يميل نحو الاكتفاء بتقرير القواعد الأصولية دون اللجوء إلى الدفاع عنها أو مناقشة المذاهب المخالفة في شأنها، بل إن كتب هذه المرحلة تعتبر في مجملها مختصرات وتلخيصات لكتب المرحلة السابقة لا غير.

وهكذا فبعد الارتفاع الذي وصل إليه الرازي، أصبح البحث الجدلي المستقل في أصول الفقه، يتراجع شيئًا فشيئًا، إذ انتقل العلماء من التأليف المستقل، إلى التأليف الذي هو عبارة عن اختصار لكتاب سابق، أو شرح لكتاب موجز أو مطول من كتب السابقين من علماء المرحلة السابقة.

فهذا الإمام عماد الدين الموصلي[1] (ت: 608 هـ) يؤلف كتابًا يختصر به

(1) هو أبو حامد محمد بن يونس بن محمد، عماد الدين الموصلي، إمام وقته في فقه الشافعية، وولي القضاء، وكان ورعا نظارًا أصوليًا فقيهًا متقنًا، ولد سنة 535 هـ وتوفي سنة 608 هـ، من تآليفه: المحيط في الجمع بين المهذب والوسيط في الفقه، شرح وجيز الغزالي في الفقه، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 21، ص: 498 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 67).

كتاب الرازي (المحصول)، ويسميه (مختصر المحصول في أصول الفقه)، كما ألف الإمام أبو الحسن الأبياري[1] (ت: 618 هـ) كتابا سماه (شرح البرهان لإمام الحرمين).

وألف الإمام ابن قدامة المقدسي[2] (ت: 620 هـ) كتاب (روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه)، وهو مختصر من كتاب (المستصفى) للغزالي..

كما ألف الإمام المظفر التبريزي[3] (ت: 621 هـ) كتاب (مختصر المحصول في الأصول للرازي).

ولعل من أبرز الكتب المؤلفة في هذه المرحلة وأشهرها، كتاب (الإحكام في أصول الأحكام)، للإمام سيف الدين الآمدي[4].

صحيح أن الآمدي قد جرى في كتابه على نفس الطريقة التي جرى عليها سابقوه، من حيث يبدأ بتصوير المسألة وذكر الآراء فيها، ثم يبين رأيه المختار،

---

(1) هو شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي الأبياري، أحد أئمة الإسلام المحققين، الفقيه المالكي الأصولي المحدث، ولد سنة 559 هـ، وتوفي سنة 616 هـ، من مؤلفاته: شرح البرهان لإمام الحرمين، شرح التهذيب، تكملة الجامع بين التبصرة والجامع لابن يونس، (ترجمته في: شجرة النور الزكية، ص: 116، الديباج المذهب، ص: 213 ، معجم المؤلفين، ج: 2، ص: 406).

(2) هو أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الجماعيلي المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي، ولد سنة 541 هـ، وتوفي سنة 620 هـ، كان حجة في المذهب الحنبلي، وقد برع وأفتى وناظر وتبحر في فنون كثيرة، من مؤلفاته: مختصر العلل للخلال، المغني في الفقه، المقنع، الكافي، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 13، ص: 100 ، معجم البلدان، ج: 2، ص: 160 ، شذرات الذهب، ج: 3، ص: 88).

(3) هو المظفر بن إسماعيل بن علي الوراني التبريزي، ويلقب بأمين الدين، الفقيه الشافعي الأصولي النظار، ولد سنة 558 هـ، وتوفي سنة 621 هـ، من مؤلفاته: التنقيح في اختصار المحصول، سمط المسائل في الفقه، (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 373).

(4) هو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، ولد سنة 551 هـ وتوفي سنة 631 هـ، نشأ حنبليا، ثم تحول إلى المذهب الشافعي، كان متفننا في الخلاف والنظر وأصول الفقه وأصول الدين، من مصنفاته: أبكار الأفكار، دقائق الحقائق، منتهى السول في الأصول، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 293 ، سير أعلام النبلاء، ج: 22، ص: 364 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 79 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 306 ، الدارس في تاريخ المدارس، ج: 1، ص: 298).

كما يحرص على تحرير محل النزاع قبل عرض أدلة أصحاب الآراء المختلفة، ثم بعد ذلك يعرض أدلته فيما ذهب إليه في المسألة، ويأتي باعتراضات مخالفيه ويجيب عنها بما يثبت رأيه وينصر مذهبه.

كل ذلك صحيح، إلا أن الملاحظ أن الإمام الآمدي لم يكن طويل النفس في الرد على مخالفيه ومناقشتهم - كمعاصره الرازي - إلا في مسائل قليلة نجد أنها قد استقصيت كل الاستقصاء، أما أكثر المسائل فقد جاءت فيها الأدلة قليلة والردود على أدلة المخالفين غير مقنعة، كما أن الآراء التي يختارها ويدافع عنها، عادة ما تكون جمعًا أو تفصيلًا بين الآراء التي يعرضها[1].

وبعد الآمدي ألف الموفق الخاصي[2] (ت: 634 هـ) كتاب (الفصول في علم الأصول).

وألف سهل الأزدي[3] (ت: 639 هـ) كتابا سماه (تعليق على كتاب المستصفى في أصول الفقه للغزالي).

وجاء بعد ذلك الإمام ابن الحاجب[4] (ت: 646 هـ) الذي ألف كتاب (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل)، الذي عاد فاختصره بعد ذلك - رغم

---

(1) انظر لمزيد التفصيل مع الأمثلة، رسالتنا للماجستير: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، ص: 252 - 255 .

(2) هو الموفق بن محمد بن الحسن، أبو المؤيد، صدر الدين الخاصي الخوارزمي، عالم بالأصول والفقه والخلافيات، ولد سنة 579 هـ، وتوفي سنة 634 هـ، من مؤلفاته: الفصول في علم الأصول، شرح الكلم النوابغ للزمخشري، (ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 188).

(3) هو سهل بن محمد بن سهل في مالك الأزدي، المكنى بأبي الحسن، الفقيه المالكي الأصولي المحدث، ولد سنة 559 هـ، وتوفي سنة 639 هـ، من مؤلفاته: كتاب في العربية، رتبه علي أبواب سيبويه، وله تعاليق على كتاب المستصفى، (ترجمته في: البداية والنهاية لابن كثير، ج: 13، ص: 152 ، سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 103 ، الديباج، لابن فرحون، ص: 105).

(4) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب، الفقيه المالكي، من كبار العلماء بالعربية، ولد سنة 570 هـ وتوفي سنة 646 هـ، كان إمامًا فاضلًا فقيهًا أصوليًا متكلمًا نظارًا، من مؤلفاته: الكافية الشافية في النحو والصرف، الأمالي في النحو، المقصد الجليل في العروض، (ترجمته في: الديباج، ص: 189 ، شذرات الذهب، ج: 3، ص: 234 ، سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 264).

صغر حجمه - في كتاب سماه (مختصر المنتهى) وهو المعروف بـ(مختصر ابن الحاجب).

وقد عاصره أصولي آخر هو الإمام أبو العباس بن الحجاج[1] (ت: 647 هـ)، الذي ألف كتابًا سماه (مختصر المستصفى وحواشي على مشكلاته في الأصول).

وفي هذه المرحلة كذلك ابتدأ الإمام ابن تيمية الجد[2] (ت: 652 هـ) تأليف كتاب (المسودة في أصول الفقه).

كما أنجز الإمام ابن عميرة[3] (ت: 658 هـ) تأليفًا في (الرد على كتاب المعالم في أصول الفقه) للرازي.

ثم جاء الإمام عبد الرحيم الموصلي[4] (ت: 658 هـ)، مؤلف كتاب (مختصر المحصول في أصول الفقه).

وألف أبو الفضل الخلاطي[5] (ت: 675 هـ) شرحًا على كتاب ابن برهان في أصول الفقه سماه (الفرع على الوجيز لابن برهان).

---

(1) هو أحمد بن محمد الأزدي الأشبيلي، كنيته أبو العباس، ويعرف بابن الحاج، كان إمامًا من أئمة المالكية، فقيهًا أصوليًا أديبًا، توفي سنة 647 هـ، من مؤلفاته: إملاء في كتاب سيبويه، مختصر خصائص ابن جني، مختصر المستصفى، نقود على الصحاح، (ترجمته في، شجرة النور الزكية، ص: 184، البلغة، ج: 1، ص: 63).

(2) سبقت ترجمته في ص: 109 .

(3) هو أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن عميرة المخزومي، أبو المطرف، أديب من فحول كتاب المغرب وأجلائه، ولد سنة 582 هـ وتوفي سنة 658 هـ، من مصنفاته: التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات، كتاب في فاجعة المرية وتغلب الروم عليها، (ترجمته في: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج: 1، ص: 60 ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ص: 137، لسان الميزان، ج: 1، ص: 203، عنوان الدراية للغبريني، ص: 178).

(4) هو عبد الرحيم بن محمود بن محمد بن يونس بن ربيعة الموصلي، تاج الدين، الإمام الفقيه الشافعي الأصولي النظار، ولد سنة 598 هـ، وتوفي سنة 671 هـ، من مصنفاته: نهاية النفاسة في الفقه، مختصر الوجيز، التنبيه في اختصار التنبيه، مختصر المحصول، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 13، ص: 265 ، شذرات الذهب، ج: 3، ص: 332 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 136).

(5) هو محمد بن علي بن الحسن الخلاطي، أبو الفضل، الفقيه الشافعي، القاضي الأصولي، ولد سنة: 594 هـ، برع في الفقه والأصول والحديث، من مصنفاته: كتاب قواعد الشرع وضوابط الأصل، توفي سنة 675 هـ، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 151 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 80).

كما اختصر المحصول أيضًا الإمام سراج الدين الأرموي[1] (ت: 682 هـ)، في كتاب سماه (التحصيل من المحصول).

وبعده جاء الإمام شهاب الدين القرافي[2] (ت: 684 هـ)، الذي أدار هو الآخر دراساته الأصولية كلها حول كتاب (المحصول) للرازي، فهو أولًا يختصره في كتاب يسميه (تنقيح الفصول في اختصار المحصول)، ثم يعود فيشرح المختصر ويسميه (شرح تنقيح الفصول)، ولا يكتفي بذلك، بل يذهب إلى شرح الأصل ذاته، فيعمل عليه شرحًا ضافيًا يسميه (نفائس الأصول في شرح المحصول).

ثم هذا معاصر القرافي، الإمام ناصر الدين البيضاوي[3] (ت: 685 هـ)، يؤلف متنًا في أصول مذهب الشافعية، ويسميه (منهاج الوصول إلى علم الأصول)، ورغم وضوح هذا المتن واختصاره، إلا أن أزيد من أربعين من العلماء انبروا يشرحونه ويضعون عليه التعليقات والحواشي، والحواشي على الحواشي[4].

وفي هذه المرحلة أيضًا، ألف الإمام شمس الدين الأصفهاني[5] (ت: 688 هـ)

---

(1) هو أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي، الأذربيجاني التنوخي الدمشقي، الشافعي، ولد في رضائية بإيران سنة 594 هـ، نشأ وتلقى علومه الأولية في بلده ثم هاجر منها إلى دمشق، توفي سنة 682 هـ، والمعلومات عن حياته نادرة جدا، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 202 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 371).

(2) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، القرافي، الصنهاجي، انتهت إليه رياسة المالكية، كان بارعًا في الفقه والأصول والتفسير والحديث والنحو وعلم الكلام، توفي سنة 684 هـ، من مصنفاته: شرح تنقيح الفصول، الفروق، الاستغناء في الاستثناء، (ترجمته في: الديباج المذهب، ص: 64 ، شجرة النور الزكية لمخلوف، ص: 188).

(3) هو ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، قاض، مفسر، أصولي، متكلم، له مصنفات كثيرة، منها: شرح مختصر ابن الحاجب، تفسير البيضاوي، طوالع الأنوار، شرح التنبيه، الغاية القصوى، توفي سنة 685 هـ، (ترجمته في: البداية والنهاية، ج: 13، ص: 309 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 172 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 157 ، القاضي البيضاوي، للدكتور محمد الزحيلي).

(4) انظر ثبتًا كاملًا بعناوين هذه الشروح وأسماء مؤلفيها في كتاب: القاضي البيضاوي، للدكتور محمد الزحيلي، ص: 110 - 117 .

(5) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلماني الأصفهاني، قاض، من فقهاء الشافعية بأصبهان، ولد سنة 616 هـ، وتوفي سنة 688 هـ، من مؤلفاته: شرح =

كتاب (شرح المحصول)، وألف الفركاح الشافعي[1] (ت: 690 هـ) كتاب (شرح ورقات إمام الحرمين في أصول الفقه)، وقام أحمد بن نعمة[2] (ت: 694 هـ) بمجهود ضم به ما انتهى إليه كل من الرازي والآمدي في كتاب واحد سماه (الجمع بين طريقتي الآمدي والرازي في الأصول).

كما ألف الإمام كمال الدين القليوبي[3] (ت: 691 هـ) كتاب (مختصر في أصول الفقه).

وأنجز عبد العزيز الطوسي[4] (ت: 706 هـ)، (شرح مختصر ابن الحاجب).

وعلى منواله سار أبو جعفر الغرناطي[5] (ت: 708 هـ)، إذ ألف (شرح الإشارة للباجي)، ولم يحد القطب الشيرازي[6] (ت: 710 هـ)هو الآخر عن طريق

= المحصول، غاية المطلب في المنطق، كتاب القواعد في العلوم الأربعة: أصول الفقه وأصول الدين والخلاف والمنطق، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 406 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 200).

(1) هو عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري، أبو محمد تاج الدين الفركاح، مؤرخ من علماء الشافعية، ولد سنة 624 هـ، وتوفي سنة 690 هـ، له من المصنفات: الإقليد لذوي التقليد، شرح الورقات لإمام الحرمين، اختصار الموضوعات لابن الجوزي، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 413 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 174، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 15).

(2) هو شرف الدين أبو العباس أحمد بن كمال الدين بن أحمد بن نعمة، القدسي النابلسي الشافعي، ولد سنة 622 هـ، وتوفي سنة 694 هـ، كان فقيهًا متقنًا محققًا في الفقه والأصول والعربية، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 397 ، البداية والنهاية، ج: 13، ص: 341 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 2، ص: 15).

(3) هو كمال الدين أبو العباس أحمد بن عيسى بن رضوان القليوبي، كان فقيهًا شافعيًا أصوليًا أديبًا متصوفًا، توفي سنة 691 هـ، له من المصنفات: نهج الوصول في علم الأصول، مختصر في أصول الفقه، الحجة الرابضة لفرق الرافضة، شرح التنبيه، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 165 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 23).

(4) هو ضياء الدين أبو محمد عبد العزيز بن محمد بن علي الطوسي، من فقهاء الشافعية، توفي سنة 706 هـ، من مؤلفاته: مصباح الحاوي، مفتاح الفتاوى، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 217 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 10، ص: 85).

(5) هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، محدث مؤرخ أصولي مفسر، ولد سنة 627 هـ، وتوفي سنة 708 هـ، له من المؤلفات: البرهان في تناسب سور القرآن، ملاك التأويل، صلة الصلة، سبيل الرشاد، (ترجمته في: الديباج المذهب، ص: 42، طبقات الحفاظ، ص: 516).

(6) هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الشيرازي، الفقيه الشافعي، العلامة، الأصولي النحوي البلاغي المحدث الفيلسوف المفسر المنطقي، ولد سنة 634 هـ، وتوفي =

الشرح، إذ ألف (شرح مختصر ابن الحاجب).

كما أكمل شيخ الإسلام ابن تيمية[1] تأليف كتاب (المسودة في أصول الفقه)، الذي سبق لجده وأبيه أن ابتدآ تأليفه من قبل.

وكما رأينا فإن أغلب كتب هذه المرحلة هي إما مختصرات لكتب المرحلة السابقة أو شروح لها، وقليل منها هو الذي طبع وانتشر بين أيدي الباحثين، أما أكثرها فهو إما لا يزال مطمورًا في خزائن المخطوطات، أو أنه فقد نهائيًا ولا أمل في إيجاده، إلا أن الطابع الذي طبع هذه المؤلفات كلها هو طابع عصر التقليد والتراجع الفكري والحضاري، إذ فقدت الاستقلالية في الرأي، بل أصبح التصريح بالرأي المخالف يكاد يتحول إلى جريمة لا يأمن معها صاحبها على نفسه، فمؤلفات هذه المرحلة كلها تدور تقريبًا حول كتب ثلاثة هي (المستصفى) للغزالي، و(المحصول) للرازي، و(المنهاج) للبيضاوي.

لكن هذا لا يعني أن العلماء المستقلين قد انقرضوا نهائيًا في هذه المرحلة، فهذا إمام عظيم يسطع نجمه في سماء القرنين السابع والثامن الهجريين، وهو الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي[2] (ت: 716 هـ)، الذي ألف في بداية أمره كتابًا سماه (مختصر الروضة) لخص فيه كتاب (روضة الناظر وجنة المناظر) لابن قدامة المقدسي[3]، ثم عاد فشرح هذا المختصر في كتاب جليل سماه (شرح مختصر الروضة)، وهو كتاب حافل ورائع في بابه، جاء فيه الطوفي بأسلوب جديد وآراء مستقلة خالف في بعضها حتى علماء مذهبه الشافعي.

ويتميز منهج الطوفي في هذا الكتاب الفذ بجملة من الخصائص التي ينفرد بها عن بقية المؤلفات الأصولية في هذه المرحلة، ومن أهم هذه المميزات:

أ - بسط العبارة وسهولتها، ووضوح المعنى، وحسن الأسلوب، ودقة التعبير.

= سنة 710 هـ، من مؤلفاته: شرح مفتاح السكاكي في البلاغة، شرح كليات ابن سينا، نهاية الإدراك وفتح المنان في تفسير القرآن، (ترجمته في: الدرر الكامنة، ج: 4، ص: 339، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 10، ص: 386).

(1) سبقت ترجمته في ص: 32 .

(2) سبقت ترجمته في ص: 20 .

(3) سبقت ترجمته في ص: 120 .

ب - تحديد المقصود من كل عبارة في المتن المشروح، ونفي المعاني الموهمة، وبيان المعاني اللغوية للألفاظ التي تحتاج إلى بيان.

ج - تحرير محل النزاع في المسائل الأصولية، وبيان آراء الأصوليين حولها، مع عزو هذه الآراء إلى قائليها، وتصحيح ما وقع فيه غيره من خطأ في هذا العزو.

د - العناية الكبيرة ببيان وجوه الدلالة من النصوص على المطلوب، مستخدمًا في ذلك الصياغة المنطقية.

هـ - التعمق في تحليل المسائل ببيان دقائقها، وما يحيط بها، مستخدما في كثير من الأحيان طريقة الاعتراض والجواب.

وظهور الشخصية الأصولية للمؤلف، في كل مستويات البحث، تقريرًا واستدلالًا ونقدا وإجابة وترجيحًا[1].

هذه المزايا كلها جعلت كتاب الطوفي هذا في الذروة من البحث الأصولي، بحيث خفف من حدة التوجه نحو التقليد والشرح والاختصار الذي طغى على عمل الأصوليين في هذه المرحلة.

المطلب الثاني: في الجانب النظري

إذا تركنا الميدان التطبيقي للجدل الأصولي، ورجعنا منه إلى الميدان النظري، فإن هذه المرحلة شهدت هي الأخرى ظهور بعض المؤلفات في هذا المجال.

منها كتاب الإمام عماد الدين الموصلي، (التحصيل في الجدل).

وكتاب (النفائس في الجدل) للإمام أبي حامد العميدي السمرقندي[2] (ت: 615 هـ).

---

(1) انظر لمزيد التفاصيل مع الأمثلة تصدير الشيخ عبد العال عطوة، وكذا مقدمة الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، لكتاب: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 13 - 15، وكذلك ص: 39 - 40 .

(2) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد العميدي السمرقندي الحنفي، كان مبرزًا في الخلاف والنظر، كان طيب الأخلاق متواضعًا، توفي سنة: 615 هـ، من مصنفاته: الإرشاد ، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 257 ، سير أعلام النبلاء، ج: 22، ص: 76 ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 128).

وكتاب (المنقح من الخطل في علم الجدل)، لأبي البقاء العكبري[1] (ت: 616 هـ).

وكتابا الإمام سيف الدين الآمدي (ت: 631 هـ): (غاية الأمل في علم الجدل)، و(شرح كتاب الشريف المراغي في الجدل)[2].

وكتاب الإمام اللآردي[3] (ت: 647 هـ)، المسمى (منهاج العمل في صناعة الجدل)[4].

وكتاب الإمام البرهان المراغي[5] (ت: 681 هـ) وعنوانه (الخلاصة في الجدل)[6].

وكتاب العلامة المدائني[7] (ت: 656 هـ) (أحكام الجدل والمناظرة على اصطلاح الخراسانيين العراقيين).

وكتاب (الرسائل في الجدل) لسراج الدين الأرموي (ت: 682 هـ).

وكتابا (مقدمة في الجدل والخلاف والنظر) و(الفصول في الجدل)، للإمام

(1) هو أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن أبي البقاء العكبري الأزجي الضير الحنبلي، النحوي الفرضي، ولد سنة: 538 هـ، كان إماما في علوم القرآن والفقه واللغة، توفي سنة: 616 هـ، من تصانيفه: تفسير القرآن، إعراب القرآن، متشابه القرآن، إعراب الحديث، التعليق في مسائل الخلاف، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 100 ، سير أعلام النبلاء، ج: 22، ص: 91، البلغة، ص: 122 ، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، ج: 2، ص: 30).

(2) ذكره الزركشي في كتابه: البحر المحيط في أصول الفقه، ج: 5، ص: 92، 115، 134 .

(3) هو أبو عبد الله محمد بن عتيق بن علي بن عبد الله، التجيبي، الأندلسي، الغرناطي، المالكي، المعروف باللآردي، العلامة، الحافظ، توفي سنة 646 أو 747 هـ، من تصانيفه: شمائل المختار، النكت الكافية في أحاديث مسائل الخلاف، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 257 ، طبقات الحفاظ، ص: 504).

(4) سير أعلام النبلاء للذهبي، ج: 23، ص: 257 .

(5) هو أبو الثناء محمود بن عبيد الله بن عبد الرحمن بن محمد الشافعي، العلامة الأصولي، ولد سنة: 605 هـ، كان مع سعة فضائله وبراعته في العلوم صالحًا متعبدًا متعففًا، توفي سنة: 681 هـ، (شذرات الذهب، ج: 2، ص: 374).

(6) كشف الظنون، لحاجي خليفة، ج: 1، ص: 720 .

(7) هو أبو المعالي موفق الدين أحمد - ويدعى أيضًا القاسم - بن هبة الله المدائني، المعروف بابن أبي الحديد، كان أصوليًا أديبًا وكاتبًا بليغًا، توفي سنة: 656 هـ، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 372 ، وفيات الأعيان، ج: 5، ص: 391).

برهان الدين محمد بن محمود النسفي[1](ت: 684 هـ).

وكتاب (مقدمة في الجدل) للإمام محمد بن محمود العجلي[2] (ت: 688هـ).

ومن العلماء الذين ساهموا في البناء النظري للجدل الأصولي في هذه المرحلة الإمام ابن المعمار البغدادي[3]، الذي ذكر الطوفي أن له كتابًا عنوانه: (كتاب المناظرات في الأسئلة والاعتراضات على أنواع الاستدلالات)[4].

ومن المساهمين أيضًا الإمام أثير الدين الأبهري[5] (ت: 700 هـ)، مؤلف كتاب (المغني في علم الجدل).

والإمام الجزري[6] (ت: 709 هـ)، الذي ذكر صاحب الديباج أن له كتابًا عنوانه: (القوانين الجلية في الاصطلاحات الجدلية)[7].

والإمام تقي الدين أحمد بن تيمية (ت: 827 هـ)، مؤلف كتاب (تنبيه الرجل

---

(1) هو برهان الدين محمد بن محمود بن محمد النسفي الحنفي، ولد سنة: 600 هـ، كان مبرزًا في الخلاف والنظر، توفي سنة: 684 هـ، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 385).

(2) هو أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي، المعروف بشمس الدين الأصفهاني، ولد بأصفهان سنة: 616 هـ، ثم رحل إلى بغداد وأخذ العلم بها حتى فاق نظراءه، توفي سنة: 688 هـ، من تصانيفه: الكاشف عن المحصول في علم الأصول، القواعد، غاية المطلب في المنطق، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 406 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 199).

(3) لعله: ثابت بن مشرف بن أبي سعد البغدادي الأزجي المعمار البناء، توفي سنة: 619 هـ، كان متهمًا بالحلول والزندقة، (انظر ذكره في: شذرات الذهب، ج: 3، ص: 74 ، سير أعلام النبلاء، ج: 22، ص: 153 ، البداية والنهاية، ج: 14، ص: 122).

(4) اقتبس الطوفي من هذا الكتاب ما يتعلق بأنواع الأدلة العقلية، وأوردها في كتابه (علم الجذل في علم الجدل)، ص: 81 - 99 .

(5) هو أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري، كان مبرزا في الجدل والخلاف والنظر، توفي حوالي سنة 700 هـ، (وفيات الأعيان، ج: 5، ص: 313 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 380).

(6) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد، الأنصاري، الخزرجي، الجزري، الفقيه، الإمام، العالم المتفنن في أنواع المعارف، أخذ عن علماء إفريقيا علوم العربية والبيان وأصول الدين وأصول الفقه والمنطق والجدل، له من التصانيف: تحرير القواعد الكلامية في تقرير العقائد الإسلامية، منتهى الغايات في شرح الآيات، وغيرها، (ترجمته في: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ص: 149 - 150 ، معجم المؤلفين، ج: 1، ص: 11).

(7) الديباج المذهب لابن فرحون، ص: 103 .

الغافل على تمويه الجدل الباطل)[1].

والإمام صفي الدين بن الخطيب البغدادي[2] (ت: 739 هـ)، مؤلف الكتابين (تلخيص المنقح في الجدل) و(تحقيق الأمل في علم الأصول والجدل).

والإمام محمد بن الحسن الأموي[3] (ت: 764 هـ) مؤلف كتاب (المعتبر في علم النظر وشرحه).

كما ساهم كذلك الإمام ابن الحاج الغرناطي[4] الذي ذكر المقري أن له تأليفا بعنوان (رجز في الجدل)[5].

وكتب الإمام زين الدين الملطي[6] (ت 788 هـ) كتاب (تقويم الأذهان في علم الجدل والبرهان)[7].

---

(1) كشف الظنون، ج: 1، ص: 487 .

(2) هو صفي الدين عبد المؤمن بن الخطيب عبد الحق بن عبد الله بن علي البغدادي الحنبلي، الإمام الفرضي المتقن، ولد سنة: 658 هـ ببغداد، برع في علم الأصول والفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة والمساحة، توفي سنة 739 هـ، وترك من المصنفات: شرح المحرر في الفقه، شرح العمدة، إدراك الغاية في اختصار الهداية، (شذرات الذهب، ج: 3، ص: 121 ، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، ج: 2، ص: 167).

(3) هو محمد بن الحسن بن علي بن عمر القرشي الأموي الأسنائي المصري الشافعي، ولد بأسنا سنة: 695 هـ، أخذ العلم في كل من: القاهرة وحماة وغيرهما، كان فقيهًا إمامًا في علم الأصلين والخلاف والجدل وعلم التصوف، توفي سنة: 764 هـ، له من المصنفات: حياة القلوب في التصوف، الرد على النصارى، (ترجمته في: شذرات الذهب،ج: 3، ص: 202 ، طبقات الشافعية، ج: 3، ص: 120).

(4) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم، القاضي النميري، ويعرف بابن الحاج الغرناطي، ولد في غرناطة سنة 713 هـ، وقد ظل حيًا حتى سنة 768 هـ، ولم يعرف تاريخ وفاته، من تآليفه: إيقاظ الكرام بأخبار المنام، نزهة الحدق في ذكر الفرق، وغيرها، (ترجمته في: نفح الطيب للمقري، ج: 7، ص: 108 - 109، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ج: 1، ص 160، معجم المؤلفين، ج: 1، ص: 38).

(5) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج: 7، ص: 109 .

(6) هو زين الدين سريجا بن بدر الدين محمد بن سريجا الملطي ثم البارودي، ولد سنة: 701 هـ، كان من أعيان زمانه في الفقه والقراءات والأدب، له من التصانيف: شرح الأربعين النووية، جنة الجازع وجبة الجارع، سد باب الضلال وصد باب الغلال، قصيدة في القراءات، توفي سنة: 788 هـ، (شذرات الذهب، ج: 3، ص: 301).

(7) كشف الظنون، ج: 1، ص: 468 .

وألف الإمام العراقي[1] كتاب (شرح نكت الشيرازي في علم الجدل)[2].

كما ساهم أيضًا الإمام نجم الدين الطوفي بكتاب (علم الجذل في علم الجدل)[3].

كما كتب الإمام عبد العزيز المكناسي[4] (ت: 964 هـ) كتاب (نتائج الأنظار ونخبة الأفكار في الجدل).

هذا، وقد لاحظنا في هذه المرحلة أن (الجدل) أصبح يدرس باعتباره مبحثًا من مباحث علم أصول الفقه، حيث ظهرت كتب تناولت هذا الموضوع كما تناولت غيره من موضوعات علم أصول الفقه، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، كتاب (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل) للإمام ابن الحاجب، وكتاب (البحر المحيط في أصول الفقه) للإمام بدر الدين الزركشي[5]، وكتاب (شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه)

(1) هو ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي، القاهري، المعروف بابن العراقي، برع في فنون شتى من العلم، فكان إمامًا محدثًا، حافظًا فقيهًا، محققًا أصوليًا، لغويًا مفسرًا، ولد سنة 762 هـ وتوفي سنة 826 هـ، من مصنفاته: أخبار المدلسين، الأمالي في الحديث، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 7، ص: 173 ، طبقات الحفاظ، ص: 543).

(2) الذيل على العبر في خبر من غبر، لابن العراقي، ص: 32 .

(3) حققه المستشرق الألماني فولفهارت هاينريشس، ونشرته دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن بألمانيا، سنة 1408 هـ - 1987 م، وهو يمثل الحلقة 32 من سلسلة النشرات الإسلامية التي أسسها المستشرق الألماني هلموت ريتر.

(4) هو عبد العزيز بن عبد الواحد بن محمد بن موسى المغربي المكناسي المالكي، الإمام العالم الأديب شيخ القراء بالمدينة المنورة، كان فاضلًا علامة، له عدة منظومات في علوم شتى، منها: منهج الوصول ومهيع السالك للأصول في أصول الدين، ونظم جواهر السيوطي في علم التفسير، ودرر الأصول في أصول الفقه، أرجوزة في التصريف وغيرها، توفي سنة: 964 هـ، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 4، ص: 342).

(5) هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، ولد بمصر سنة 745 هـ - 1314 م، تعلم في بداية حياته الزركشة، ثم عني بالعلم حتى تبحر فيه وصار يشار إليه بالبنان في الفقه والأدب والحديث، كان زاهدًا منقطعًا للاشتغال بالعلم، توفي بمصر سنة 794 هـ - 1392 م، من مصنفاته: البحر المحيط في أصول الفقه، تشنيف المسامع بجمع الجوامع في الأصول أيضًا، المنثور في القواعد الفقهية، وغيرها... (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 6، ص: 335 ، طبقات الشافعية، ج: 3، ص: 167 ، النور السافر، ج: 1، ص: 27).

للإمام ابن النجار الفتوحي[1].

وكما هو معلوم فقد انتهى البحث في علم أصول الفقه خاصة، وفي العلوم الشرعية عامة إلى التوقف التام بعد القرن العاشر الهجري، ومعه توقف البحث في الجدل الأصولي على مستوى التطبيق كما على مستوى النظرية سواء بسواء.

والآن، وبعد هذا السرد التمهيدي التاريخي، آن لنا أن نلج إلى صلب الموضوع، لنتناول بالدراسة نظرية الجدل وتطبيقاتها عند علماء أصول الفقه، وقد خصصنا بابًا أولًا للحديث عن النظرية، وبابًا ثانيًا للحديث عن التطبيقات، وباللَّه وحده نستعين.

* * *

---

(1) هو تقي الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي، الفتوحي، المصري، الحنبلي، الشهير بابن النجار، فقيه من القضاة، ولد سنة 898 هـ وتوفي سنة 972 هـ، له من المصنفات: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح، زيادات في فروع الفقه الحنبلي، (ترجمته في: معجم المؤلفين لكحالة، ج: 3، ص: 73).

الباب الأول

نظرية الجدل عند الأصوليين

توطئة:

نتناول في هذا الباب دراسة لنظرية الجدل عند علماء أصول الفقه.

ولا شك أن من الواضح هنا أن البداية ستكون بعرض مفهوم الجدل في اللغة ثم في اصطلاح الأصوليين، وكذا مقارنة هذا المفهوم بمفاهيم مصطلحات أخرى قريبة من مصطلح الجدل.

ثم نتناول بعد ذلك أسس منهج الجدل كما نَظَّرَ لها وطبقها علماء أصول الفقه في مؤلفاتهم.

كما سنتناول بعد أسس المنهج، عناصر طريقة الجدل عند الأصوليين، ونبين المراحل التي تمر بها العملية الجدلية، وما يلتزم به أطراف العملية في كل مرحلة من المراحل، وننهي هذا الباب بدراسة للمواصفات الأخلاقية والآداب العلمية التي ينبغي أن يتحلى بها كل من يتصدى لممارسة العملية الجدلية، كما رسمها علماء الأصول؛ وبذلك تتكامل نظرية الجدل كما أرادها علماء أصول الفقه.

وعليه فإن هذا الباب سيتكون من أربعة فصول، كما يلي:

الفصل الأول: مفهوم الجدل عند الأصوليين.

الفصل الثاني: أسس منهج الجدل عند الأصوليين.

الفصل الثالث: عناصر طريقة الجدل عند الأصوليين.

الفصل الرابع: آداب الجدل عند الأصوليين.

* * *

الفصل الأول

مفهوم الجدل عند الأصوليين

توطئة:

يمثل هذا الفصل المدخل الأساس لدراسة نظرية الجدل عند الأصوليين، ولذلك فهو يحاول استيفاء البحث في مفهوم الجدل ويعمل على توضيح صورته توضيحًا لا يدع أي لبس.

ولذلك فقد قسمته إلى أربعة مباحث، أعالج في الأول منها التعريف اللغوي للمصطلح، وهذا بتتبع كافة استعمالات مادة «ج، د، ل» في اللغة العربية، واستخلاص الجامع المشترك بين هذه الاستعمالات، بغية الوصول إلى ضبط دقيق ييسر فهم المصطلح وإدراك معناه اللغوي التام.

وفي المبحث الثاني أتتبع التعاريف الاصطلاحية للجدل في كتب الأصوليين، وأحللّها وأناقشها في مضامينها وآثارها، ثم أنتهي إلى اقتراح تعريف جديد هو أقرب - في نظري - إلى ضبط حقيقة الجدل لإبراز خصائصه كمنهج للبحث في علم أصول الفقه، وكعلم مستقل.

أما المبحث الثالث، فأقارن فيه بين مصطلح الجدل من جهة ومصطلح المناظرة من جهة ثانية، في اللغة والاصطلاح، بغية ضبط نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بين المصطلحين، ومن خلال ذلك أنتهي إلى تحديد الفرق بين علم الجدل وعلم آداب البحث والمناظرة.

ثم يأتي المبحث الرابع والأخير في هذا الفصل، ليكون هو الآخر مقارنة بين علم الجدل الأصولي من جهة وعلم الخلاف الفقهي من جهة ثانية، حيث أبين وجه العلاقة بين العلمين ونقاط الاختلاف بينهما، وبذلك يكون هذا الفصل متكونًا من أربعة مباحث هي:

المبحث الأول: الجدل في اللغة العربية

المبحث الثاني: الجدل في اصطلاح الأصوليين

المبحث الثالث: الفرق بين علم الجدل وعلم آداب البحث والمناظرة

المبحث الرابع: الفرق بين علم الجدل وعلم الخلاف

المبحث الأول

الجدل في اللغة العربية

كما هو حال أغلب الألفاظ العربية، فإن لفظة «الجدل» لها جذرها اللغوي الذي ترجع إليه، وهذا الجذر له معناه الأصلي الذي ينطوي عليه، ثم له أيضًا ألفاظه التي اشتقت منه وأخذ كل منها معناه الخاص به، وهذه الألفاظ المشتقة من الجذر الواحد قد تتباين في معانيها، وقد يكون هناك - وهو الغالب - قاسم مشترك يجمع هذه المعاني كلها، عادة ما يكون هو المعنى الأصلي الذي ينطوي عليه الجذر اللغوي، وذلك هو حال مادة «ج، د. ل» التي نحن بصدد البحث في معناها اللغوي.

المطلب الأول: الأصل اللغوي لمادة «ج. د. ل» واستعمالاتها في اللغة العربية

مادة (ج، د، ل)، في اللغة العربية تنطوي على معنى الإحكام والقوة والشدة في شيء ما، مع تناسق وتكامل بين أطراف وأركان هذا الشيء، بحيث يؤدي كل منها وظيفته المنوطة به بتلقائية ودون خلل أو قصور.

قال ابن فارس[1]: «الجيم والدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه»[2].

هذا المعنى الأصلي للمادة، نجده يسجل حضوره في كل معنى من معاني الألفاظ المشتقة من هذه المادة، والتي يجري استعمالها في الخطاب العربي.

من هذه الألفاظ، يمكن أن نذكر ما يلي:

1 - الجدل: ومعناه شدة الفتل، وجدلت الحبل أجدله جدلا إذا شددت فتله

---

(1) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (395 هـ/ 929 م)، كان نحويًا على طريقة الكوفيين ومن أكابر أئمة اللغة، وهو صاحب المعجم الفريد (معجم مقاييس اللغة) وصنوه (مجمل اللغة)، كان من المبرزين في علوم شتى، ترجمته في: (سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 103 ، البلغة، ج: 1، ص: 61 ، أبجد العلوم، ج: 3، ص: 6).

(2) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، ط: 2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1392 هـ/ 1972 م،ج: 1، ص: 433 .

وفتلته فتلًا محكمًا، ومنه قيل لزمام الناقة، الجديل. . وهو الحبل المفتول من أدم أو شعر يكون في عنق البعير أو الناقة، والجمع جدل[1]، كما يقال - أيضًا - للفحل من الأنعام جديل[2].

2 - الجَدْول: وهو النهر الصغير[3]، وهو ممتد، وماؤه أقوى في اجتماع أجزائه من المنبطح السائح[4]، جمعه جداول.

3 - المَجْدُول: وهو الرجل إذا كان قَضِيفَ[5] الخِلقة من غير هُزال[6]، «وبعبارة أخرى: اللطيف القصب المحكم الفتل، وأصل المعنى في هذه المادة: الفتل وضم شيء إلى آخر وإحكامه»[7].

4 - الجَادِل: وهو الغلام إذا اشتد[8]، والجادل من ولد الناقة: هو الذي قوي ومشى مع أمه[9].

5 - الجُدُول: وهي الأعضاء، واحدها: جدْل، وجدول الإنسان: قصب اليدين والرجلين[10]، يقال: ساق مجدولة وجدلاء؛ حسنة الطي، وساعد أجدل كذلك.

قال الشاعر:

---

(1) لسان العرب، لابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج: 11، ص: 103 .
(2) مجمل اللغة، لابن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط: 1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1404 هـ/ 1984 م، ج: 1، ص: 179 .
(3) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط: 3، 1404 هـ/ 1984 م، ج: 4، ص: 1654 .
(4) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج: 1، ص: 433 - 434 .
(5) قضيف: نحيف، (انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: قضف، ج: 9، ص: 284).
(6) معجم مقاييس اللغة، في الموضع السابق ذاته.
(7) أقرب الموارد إلى فصح العربية والشوارد، لسعيد الخوري الشرتوني، مطبعة مرسلي اليسوعية - بيروت، سنة 1889 م، ج: 1، ص: 108 .
(8) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج: 1، ص: 433 - 434
(9) أقرب الموارد، للشرتوني، ج: 1، ص: 108 .
(10) تهذيب اللغة، للأزهري، تحقيق مجموعة من الباحثين، مراجعة الأستاذ محمد على النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، ج: 10، ص: 649 - 650 .

فأخرجهم أجدل الساعدين أصهب كالأسد الأغلب[1]

6 - المجدولة: وهي الدرع المحكمة العمل، المتينة الصناعة.

قال الأزهري[2]:

«سميت الدروع جدلاء ومجدلة، لإحكام حلقها، كما يقال: حبل مجدول، مفتول، وقد جدلت جدلا، أي أحكمت إحكاما»[3].

7 - الأجدل: الصقر، وسمي بذلك لأنه من أشد الطيور قوة[4]..

قال الشاعر:

كأن بني الدعماء إذ لحقوا بنا فراخ القطا لاقين أجدل بازيا[5]

8 - الجدالة: «وهي الأرض المطمئنة الصلبة، المحكمة وجهها»[6]... ولذلك يقال: «جدله جدلًا، وجدله فانجدل وتجدل؛ صرعه على الجدالة، وهو مجدول، وقد جدلته جدلًا، وأكثر ما يقال: جدلته تجديلًا، وقيل للصريع مجدل، لأنه يصرع على الجدالة»[7].

قال الراجز:

---

(1) البيت من المتقارب، وهو للنابغة الجعدي في ديوانه، ص: 206 ، وقد أورده ابن منظور في لسان العرب، ج: 11، ص: 103، مادة (جدل).

(2) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي، الشافعي، أديب، لغوي، ولد في هراة بخراسان سنة (282 هـ - 895 م)، عني بالفقه أولًا ثم غلب عليه علم العربية، فرحل في طلبه وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم، توفي بهراة سنة (370 هـ/ 980 م)، من مصنفاته: تهذيب اللغة، التقريب في التفسير، الزاهر في غرائب الألفاظ، علل القراءات، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 211 ، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 334 ، البلغة، ج: 1، ص: 186).

(3) تهذيب اللغة، للأزهري، ج: 10، ص: 649 .

(4) مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون تاريخ، ج: 3، ص: 223 .

(5) البيت من الطويل، وهو للقطامي في ديوانه، ص: 182، نقله ابن منظور في لسان العرب، ج: 11، ص: 104 .

(6) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ط: 4 ، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1399 هـ/ 1979 م، ص: 21 من النص المحقق.

(7) لسان العرب، لابن منظور، ج: 11، ص: 103 - 105 .

قد أركب الآلة بعد الآله وأترك العاجز بالجداله[1]

وقال غيره:

مجدل يتكسى جلده دمه كما تقطر جذع الدومة القطل[2]

9 - الجديلة: وهي القبيلة، كما تطلق أيضًا على الناحية[3].

10 - الجَدَال: البلحُ إذا اخضرَّ واستدار قبل أن يشتد، وهي لغة أهل نجد، الواحدة جدالة، قال الشاعر:

وسارت إلى يبرين خمسا فأصبحت يخر على أيدي السقاة جدالها[4]

11 - ويقال: جدل الحب في سنبله، أي قوي[5].

12 - المجدل: القصر، «يقال: قصر مجدل، إذا كان حصينا محكما بناؤه»[6]، قال الشاعر:

في مجدل شيد بنيانه يزل عنه ظفر الطائر[7]

13 - المجدل: الجماعة من الناس، قال ابن سيده[8]: أراه، لأن الغالب

---

(1) الرجز لأبي قردودة، أورده الزبيدي في تاج العروس، مادة (أول)، ومادة (جدل)، وابن منظور في لسان العرب، ج: 11، ص: 39، وابن فارس في معجم مقاييس اللغة، ج: 1، ص: 434، والأزهري في تهذيب اللغة، ج: 10، ص: 650 ، كما نقله الجوهري في الصحاح، ج: 4، ص: 1635 .

(2) البيت من البسيط، وهو للمتنخل الهذلي، أورده ابن منظور في لسان العرب، ج: 5، ص: 106 ، كما نقله الأزهري في تهذيب اللغة، ج: 10، ص: 652 ، والقطل معناها: المقطوع، (انظر: لسان العرب، ج: 5، ص: 106).

(3) مجمل اللغة، لابن فارس، ج: 1، ص: 179 .

(4) البيت من الطويل، وهو للمخبل السعدي في ديوانه، ص: 311 ، وقد أورده ابن فارس في مقاييس اللغة، ج: 1، ص: 434، وابن منظور في لسان العرب، ج: 11، ص: 104، والجوهري في الصحاح، ج: 4، ص: 1653 .

(5) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج: 1، ص: 443، وكذلك: مجمل اللغة، ج: 1، ص: 179 .

(6) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 21 من النص المحقق.

(7) البيت من السريع، وهو للأعشى في ديوانه، ص: 197 ، أورده صاحب لسان العرب، ج: 11، ص: 105، وابن فارس في مجمل اللغة، ج: 1، ص: 412، والزبيدي في تاج العروس، ج: 20، ص: 172 .

(8) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المرسي، الضرير، المعروف بابن سيده، عالم بالنحو واللغة والأشعار وأيام العرب، ولد بمرسية سنة (398 هـ/ 1007 م)، وتوفي بدانية سنة =

عليهم إذا اجتمعوا أن يتجادلوا[1].

المطلب الثاني: المعنى اللغوي لكلمة الجدل خاصة

إضافة إلى الألفاظ السابقة التي استعملت فيها مادة (ج. د، ل)، والتي رأينا اتفاقها في إفادة معنى جامع هو القوة والشدة والإحكام في الأمر، يأتي اللفظ الذي يهمنا في سياق البحث، وهو كلمة «الجدل» بفتح الجيم والدال، وفي تعريفه لغة، قال ابن منظور[2]:

«الجدل: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وقد جادله مجادلة وجدالًا، ورجل جدل ومجدل ومجدال؛ شديد الجدل، ويقال: جادلت الرجل فجدلته جدلًا، أي غلبته، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام، وجادله، أي خاصمه، مجادلة وجدالًا، والاسم الجدل وهو شدة الخصومة»[3].

وقال ابن عاشور[4]:

«والمجادلة، مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك... ولم يسمع للجدل فرع مجرد أصلي، والمسموع: جادل، لأن الخصام يستدعي خصمين، وأما قولهم: جدله، فهو بمعنى غلبه في المجادلة، فليس فعلًا أصليًا في الاشتقاق.

ومصدر المجادلة: الجدال، قال تعالى: ﴿...وَلَا جِدَالَ فِي

= (458 هـ/ 1066 م)، من تصانيفه: المحكم والمحيط الأعظم في لغة العرب، شرح حماسة أبي تمام، الوافي في علم القوافي، المخصص، شرح إصلاح المنطق، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 330 ، سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 144 ، الديباج المذهب، ص: 204 ، البلغة، ج: 1، ص: 148).

(1) نقله ابن منظور في لسان العرب، ج: 11، ص: 105 .

(2) هو جمال الدين أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي، الأنصاري، الإفريقي، أديب، لغوي، ناظم، ناثر، ولد بمصر سنة (630 هـ/ 1232 م)، ولي القضاء في طرابلس، ثم عاد إلى مصر وتوفي بها سنة (711 هـ/ 1311 م)، من مصنفاته: مختار الأغاني، لسان العرب، مختصر تاريخ دمشق، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 6، ص: 26 ، معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 730).

(3) لسان العرب، لابن منظور، ج: 11، ص: 105 .

(4) سبقت ترجمته في ص: 22 .

ٱلْحَجِّ . . . ﴾[1]»[2].

ومنه قول الشاعر:

إذا اجتمعوا على ألف وياء وتاء، هاج بينهم جدال[3]

هذا وقد اختلف في أصل اشتقاق هذا المعنى لكلمة الجدل:

فقال الراغب الأصفهاني[4]:

«الجدال هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدلت الحبل إذا أحكمت فتله. . . فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه»[5].

وهذا الرأي يؤيده الإمام الطبرسي[6]، إذ يقول:

«وأصل المجادلة من الجدل، وهو شدة الفتل، ورجل مجدول كأنه قد جدل، أي فتل»[7].

كما يؤيده أيضًا الإمام فخر الدين الرازي[8]، وذلك إذ يقول:

«الجدال، هو فعال من المجادلة، وأصله من الجدل الذي من الفتل، يقال: زمام مجدول وجديل، أي مفتول، والجديل اسم الزمام لأنه لا يكون إلا مفتولًا، وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل

---

(1) سورة البقرة الآية: 197 .

(2) التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، ج: 5، ص: 194 .

(3) البيت من الوافر، وهو ليزيد بن الحكم، انظر: خزانة الأدب، ج: 1، ص: 110، 112 ، وشرح المفصل لابن يعيش، ج: 6، ص: 29، والمقتضب، ج: 4، ص: 43 .

(4) هو الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني، أديب، لغوي، حكيم، مفسر، توفي سنة (502 هـ/ 1108 م)، من تصانيفه الكثيرة: تحقيق البيان في تأويل القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، محاضرات الأدباء، مفردات ألفاظ القرآن، جامع التفاسير، (ترجمته في: البلغة، ج: 1، ص: 91 ، أبجد العلوم، ج: 3، ص: 86 ، معجم المؤلفين، ج: 1، ص: 642).

(5) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، مطبعة التقدم العربي - بيروت، 1392 هـ - 1972 م، ص: 87 .

(6) هو الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، أمين الدين، أبو علي، مفسر، لغوي، من كبار علماء الشيعة الإمامية، من آثاره: مجمع البيان في تفسير القرآن، (ترجمته في: الأعلام، للزركلي، ج: 5، ص: 352).

(7) مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، ج: 3، ص: 223 .

(8) سبقت ترجمته في ص: 72 .

صاحبه عن رأيه»[1].

والعلامة الزجاج[2] هو القائل بهذا الرأي من بين علماء اللغة العربية، كما يشير إلى ذلك الإمام فخر الدين الرازي:

«وقيل: أصل الجدال، الصراع لإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة»[3].

قال ابن عاشور، مؤكدا هذا الرأي: «وأما الجدل - بفتحتين - فهو اسم المصدر، وأصله مشتق من الجدْل، وهو الصرع على الأرض، لأن الأرض تسمى الجدالة - بفتح الجيم - يقال: جدله، فهو مجدول»[4].

وقد لخص الإمام البغوي[5]، هذين الرأيين فقال:

«الجدال: شدة المخاصمة، من الجدل، وهو شدة الفتل، فهو يريد فتل الخصم عن مذهبه بطريق الحجاج، وقيل: الجدال من الجدالة، وهي الأرض، فكان كل واحد من الخصمين يروم قهر صاحبه وصرعه على الجدالة»[6].

فنحن إذا اعتبرنا تسمية المنازعة الكلامية جدلًا استنادًا على المعنى الأصلي

---

(1) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، ج: 3، ص: 178 .

(2) هو إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، نحوي، لغوي، مفسر، ولد في بغداد سنة 241 هـ، 929 م، كان يخرط الزجاج، ثم مال إلى النحو وتعلم على المبرد، وكانت له مناقشات مع ثعلب، توفي سنة: 311 هـ، من مصنفاته: كتاب الجمل، معاني القرآن، وغيرها، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 1، ص: 49 ، سير أعلام النبلاء، ج: 14، ص: 360 ، البلغة، ج: 1، ص: 45 ، أبجد العلوم، ج: 3، ص: 43).

(3) تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، دار ليبيا للنشر والتوزيع - بنغازي، 1966 م، ج: 7، ص: 254 .

(4) التحرير والتنوير، لابن عاشور، ج: 5، ص: 194 ، وقد حكاه الرازي أيضًا في تفسيره الكبير، ج: 11، ص: 30 .

(5) هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، البغوي، كان يلقب بمحيي السنة وركن الدين أيضًا، كان إمامًا في التفسير والحديث والفقه، جليلًا ورعًا زاهدًا، ولد في «بغ»، ودرس في مرو، أكرمه الله بحياة العلم فجاوز الثمانين من العمر، توفي سنة (516 هـ - 1112 م)، من مصنفاته: معالم التنزيل في التفسير، مصابيح السنة، التهذيب في فروع الفقه الشافعي، شمائل النبي المختار، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 2، ص: 136 ، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 439 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 281).

(6) تفسير البغوي، المسمى معالم التنزيل، للبغوي، إعداد وتحقيق خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، ط: 2، دار المعرفة - بيروت، 1407 هـ، 1987 م، ج: 2، ص: 478 .

الأول، فذلك لأن كل واحد من المتجادلين يحرص على التمسك برأيه ويعمل على تقويته وإحكامه بما يقدمه من أدلة وحجج، وبما يكشفه من وهن في رأي خصمه وأدلته. . وإذا اعتبرنا التسمية متأتية عن المعنى الأصلي الثاني، فذلك لأن كل واحد من المتجادلين إنما يجتهد في استجماع قواه العقلية والخطابية بإبراز المقدمات لمم إظهار الشواهد لتأكيد وجاهة ما التزم به من مذهب وما اعتنقه من مبدأ، قصد تبكيت خصمه ومباهتته[1]، «فكأن كل واحد من الخصمين يقاوم صاحبه حتى يغلبه فيكون كمن ضرب به الجدالة»[2].

والذي يراه الطوفي[3] رحمه اللَّه أن لفظ «(الجدل » يمكن اشتقاقه من كل المعاني السابقة، إذ يقول:

«أما اشتقاق الجدل فيتجه من أصول بناء على ما عرف في علم الاشتقاق أنه متى اتفق اللفظان في المعنى والحروف الأصول، جاز الاشتقاق. . . فيمكن اشتقاق الجدل من الجدل بسكون الدال، وهو الشد والإحكام، يقال: جدلت الحبل أجدله جدلًا، كتصريف فتلته أفتله فتلًا إذا فتلته فتلًا شديدًا محكمًا، ومنه جارية مجدولة الخلق أي محكمة البنية، والأجدل، الصقر، لاشتداد خلقته وقوته في نفسه، ولا شك أن في الجدل معنى الشد والإحكام، لأن كلًّا من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها.

ويمكن اشتقاقه من الجدالة - بفتح الجيم وهي الأرض، كأن كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النطق كما يجدل الفارس قرنه، أي يرميه بالجدالة، يقال: طعنه فجدله وانجدل هو إذا سقط.

ويمكن اشتقاقه من الجدال - بفتح الجيم وبغير هاء، وهو البلح إذا اخضر واستدار قبل اشتداده بلغة أهل نجد، كأن كل واحد من المتجادلين يقصد

(1) الجدل في القرآن الكريم (فعالية في بناء العقلية الإسلامية)، لمحمد التومي، شركة الشهاب - الجزائر، بدون تاريخ، ص: 7 - 8 .
(2) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد اللَّه محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671 هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب - القاهرة، ط: 2، 1372 هـ، ج: 2، ص: 410 .
(3) سبقت ترجمته في ص: 20 .

الاستعلاء والارتفاع على صاحبه في الحجة حتى يكون منه كموضع الجدال وهو البلح من النخلة.

ويمكن اشتقاقه من المجدل، وهو القصر، وجمعه مجادل، لأن كل واحد من المتجادلين يتحصن من صاحبه بالحجة تحصن صاحب القصر به.

ويمكن اشتقاقه من الجدول، وهو النهر الصغير لتفتل الماء فيه، فكان كل واحد منهما يقصد فتل صاحبه عن رأيه فتل الماء في النهر.

ويمكن اشتقاقه من الأجدل وهو الصقر، كأن كل واحد منهما يسطو بالحجة على صاحبه سطوة الأجدل على الطير ويشتد عليه اشتداده عليها»[1].

والمهم أنه مهما كان الأصل الذي اشتق منه معنى الجدل، فإنه في كل الحالات ينطوي على معنى القوة والمغالبة وشدة المخاصمة وتبادل الحجج والبينات بين طرفين قصد كل واحد منهما الدفاع عن رأيه ومحاولة إقناع خصمه به، أو على الأقل إلحاق الهزيمة به، فهو كما قال الراغب الأصفهاني: «المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة»[2]، أو كما قال ابن عاشور: «القدرة على الخصام والحجة فيه»[3].

قال الطوفي:

«وكأن مادة «ج، د، ل» ترجع في جميع تصاريفها إلى معنى القوة والامتناع والشد والإحكام، فيكون الجدل مشتقا من هذا المعنى الجامع الكلي ومن كل واحد من جزئياته باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى»[4].

* * *

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 2 - 3 .
(2) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، للراغب الأصفهاني، م، س، ص: 87 .
(3) التحرير والتنوير، لابن عاشور، ج: 5، ص: 194 .
(4) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 3 .

المبحث الثاني

التعريف الاصطلاحي للجدل عند الأصوليين

المعنى الاصطلاحي لأي لفظ، غالبًا ما يقترب من المعنى اللغوي، ولكن - طبعًا - مع اكتسابه لعناصر جديدة تتوافق مع طبيعة المجال العلمي الذي يستعمل فيه، وهذه العناصر تتباين بحسب تباين فنون العلم وتنوع موضوعاتها واختلاف مناهجها.

وفيما يتعلق بمصطلح الجدل، فإن علماء أصول الفقه حين تناولوه بالتعريف، لم يبتعدوا به عن معناه اللغوي، بل إننا نجد أن كل تعريفاتهم له تدور في دائرة ذلك المعنى اللغوي، وإن كان هنا به بينها نوع من التباين في العناصر التي تضمنتها إلى جانب هذا المعنى اللغوي الأصلي.

وقد أوصلنا تتبع مؤلفات الأصوليين إلى الوقوف على جملة من التعريفات الاصطلاحية لكلمة الجدل، نسوقها ونعلق عليها فيما يلي:

1 - تعريف ابن حزم الأندلسي «ت: 456 هـ»:

عرف الإمام ابن حزم الأندلسي[1] الجدل بقوله: «الجدل والجدال: إخبار كل واحد من المختلفين بحجته، أو بما يقدر أنه حجته، وقد يكون أحدهما محقًا والآخر مبطلًا، إما في لفظه، وإمَّا في مراده، أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معًا محقين في ألفاظهما ومعانيهما»[2]..

وتعريف ابن حزم هذا، يمكن أن نلاحظ عليه ما يلي.

- أنه يتعلق أساسًا بموضوع الجدل، وهو ما يجري بين الطرفين من إظهار الأدلة والحجج.

- أنه يؤكد على أنه لا سبيل إلى أن يكون كلا المتجادلين محقًا، فلا بد أن يكون أحدهما محقًا والآخر مبطلًا، أو يكونا معا مبطلين، وهذا مهم جدًا.. لكن

---

(1) سبقت ترجمته في ص: 70 .

(2) الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد بن حزم، حققه وراجعه لجنة من العلماء، ط: 1، دار الحديث، القاهرة، 1404 هـ/ 1984 م، ج: 1، ص: 45 .

الذي ينبغي التأكيد عليه أنه ربما كان كلاهما محقا، وذلك إذا اختلفت نظرتهما إلى المسألة موضع النقاش، بأن كان أحدهما ينظر إليها من وجه والآخر ينظر إليها من وجه مختلف، وجرى النقاش بينهما على هذا الأساس، حيث يتحدث أحدهما عن شيء ويتحدث الآخر عن شيء غيره.

- أن هذا التعريف عام، يصدق على علم أصول الفقه، كما قد يصدق على غيره من العلوم أيضًا، باعتبار أن الجدل هو تنازع بالكلام في مسألة من المسائل.

2 - تعريف أبي يعلى الفراء «ت: 458 هـ»:

عرف الإمام أبو يعلى الفراء[1] الجدل بقوله: «وأما الجدل، فهو تردد الكلام بين اثنين، إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه. . .

ولا يصح الجدل إلا بين اثنين، ويصح النظر من واحد.

والسؤال، هو الاستخبار، والجواب: هو الإخبار، فإذا سأل السائل المسؤول فقال: ما تقول في كذا؟ فإنه مستخبر عن مذهبه فيما سأل عنه، وإذا أجابه فهو مخبر. . والجدل كله سؤال وجواب»[2].

هذا التعريف - أيضًا - نلاحظ عليه ما يلي:

- أنه هو الآخر تعريف عام، يمتد ليغطي مساحات علمية شاسعة.

- أنه يؤكد على هدف الجدل، وهو إحكام القول بدفع قول الخصم.

- أنه يخصص الجدل بكونه بين اثنين، ويعتبر أن ما يديره الواحد نظرا، وهذا صحيح إذا اعتبرنا الجدل نوعا من النظر العقلي، أما إذا فرقنا بينهما فغير صحيح، وذلك لأن ما يديره الواحد هو في حقيقته جدل، ولكنه يتم بتبادل الشخص القول مع نفسه، أحيانًا بالتعبير عن رأيه الذاتي وأحيانًا بالتعبير عن رأي خصمه أو مخالفه في الرأي.

- أنه يعتبر أن الجدل سؤال وجواب، وهذا صحيح باعتبار أن السؤال - عند أهل الجدل - لا يختص فقط بالاستفهام عن المذهب أو غيره، وإنما يمتد ليشمل

---

(1) سبقت ترجمته في ص: 102 .

(2) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، حققه وعلق عليه وخرج نصه أحمد بن علي سير المباركي، ط: 1، نشرة المحقق - السعودية، 1410 هـ، 1990 م، ج: 1، ص: 184 .

الاعتراضات التي يقيمها المجادل على دعاوى واستدلالات مخالفه.

3 - تعريف الباجي (ت: 474 هـ):

عرف الإمام أبو الوليد الباجي[1] الجدل بأنه:

«تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه»[2].

هذا التعريف يمكن أن نلاحظ عليه هو الآخر ما يلي:

- أنه كذلك تعريف عام لا يتعلق بمجال علمي معين، وإنما يمتد ليغطي المجالات العلمية كلها.

- أنه يقصر الجدل على ما يدور بين اثنين فقط، في حين أنه يمكن أن يديره الواحد لوحده، وذلك بأن يقرر رأيه في مسألة من المسائل، ثم يستحضر رأي من يخالفه فيها، ويدير معه حوارًا حول الاحتمالات التي يمكن أن يطرحها، ويجيب عنها الواحدة بعد الأخرى، بحيث يستفرغ كافة الفروض العقلية الممكنة، كما يجري عليه حال الأصوليين في مؤلفاتهم الأصولية.

4 - تعريف إمام الحرمين الجويني (ت: 478 هـ):

لم يكتف إمام الحرمين الجويني[3] بذكر تعريفه الخاص للجدل، كما فعل أغلب الأصوليين، وإنما راح يعرض علينا عددًا من التعريفات التي قدمها من قبله من العلماء، ثم كر عليها بالنقض، وانتهى إلى تعريف اختاره وقرره.

قال الجويني مستعرضا آراء العلماء في تعريف الجدل: «وأما حقيقته - في عرف العلماء بالأصول والفروع - فقد اختلفت عباراتهم في حده، فذهب بعض المتأخرين إلى أن حده: هو دفع الخصم بحجة أو شبهة، وبه قال علي بن حمزة[4].

---

(1) سبقت ترجمته في ص: 111 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، ط: 2، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1987 م، ص: 11 .

(3) سبقت ترجمته في ص: 105 .

(4) هو علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي، الكوفي، المعروف بالكسائي، مقرئ، مجود، نحوي، شاعر، نشأ بالكوفة، وتنقل في البلدان، واستوطن بغداد، وتعلم على كبر، أخذ اللغة، وروى =

وهذا خطأ، فإن من ينقطع في مكالمة خصمه كان مناظرًا، وإن لم يدفع خصمه بحجة أو شبهة، وقد تبتدئ الخصم بحجة أو شبهة فيسكت وينقطع من تريد مناظرته، فلم يكن الدفع له مناظرة، ولا المدفوع مناظرا للدافع.

ومنهم من قال: حده أنه تحقيق الحق، وتزهيق الباطل.

وهذا اعتزاز بعبارة ليس فيها معنى المناظرة، لانفراد الواحد بتحقيق الحق وتزهيق الباطل، وقد لا يحق الحق بنظره، ولا يزهق الباطل، ويسمى مجادلًا، وكذلك المبطل الذاهب في جميع نظره عن الحق، يسمى مجادلًا ومناظرًا، وإن لم يوجد منه تزهيق الباطل وتحقيق الحق.

ومنهم من قال: هو نظر مشترك بين اثنين.

وهذا باطل لأنهما يشتركان على التعاون والتوافق فيه، وكل واحد على الانفراد ينظران فيه.

ومنهم من قال: هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم.

وهذا أيضًا لا يصح، لأن كل واحد منهما مع صاحبه يطلب الحق، لا بالمناظرة، أو على طريق المعاونة والموافقة، ولا يكونان مناظرين»[1].

والتعريف الصحيح للجدل، في رأي إمام الحرمين الجويني، هو ما سجله عقب نقده لهذه التعريفات التي ساقها، وهو قوله: «والصحيح أن يقال: إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي، بالعبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»[2].

هذا التعريف يمكن أن نلاحظ عليه ما يلي:

- أنه - مثل تعريفات غيره - عام، ممتد المساحة.
- أنه يضيف وسيلتين أخريين للجدل، وهما الإشارة والدلالة.

= الحديث، توفي برنبويه، إحدى قرى الري سنة (180 هـ/ 796 م)، من مصنفاته: معاني القرآن، المختصر في النحو، كتاب القراءات، مقطوع القرآن وموصوله، متشابه القرآن، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 295 ، سير أعلام النبلاء، ج: 9، ص: 131).

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، ص: 20 - 21 .

(2) المصدر السابق، ص: 39 .

- أنه يخصص الجدل بين متنازعين، مع أنه يمكن ألا يكون كذلك.

والذي يلاحظ على تعريف إمام الحرمين - كبعض التعريفات السابقة - أنه يميل أكثر إلى الجانب اللغوي، ويبرر إمام الحرمين هذا الميل بقوله:

«فإن قيل: وما وجه تنزيل حد العلماء للجدل على معناه في اللغة؟ قيل: إن قلنا: إنه في اللغة للإحكام، فكان كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحة كلامه بإحكامه وإسقاط كلام صاحبه، سميا: متجادلين.

وإن قلنا: إنه مأخوذ من الفتل، كقولهم: حبل جديل، فيكون ذلك واقعًا بين طاقيه، الحبل، فقيل: يقع بين الخصمين جدال، لأن كل واحد منهما يفتل صاحبه عما يعتقده إلى ما هو صائر إليه.

وإن قلنا: إنه في اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة، يقال: جدلته فانجدل وتجدل، إذا ضربته على الجدالة، وهي الأرض المطمئنة الصلبة، المحكمة وجهها... فيكون كل من الخصمين يروم غلبة صاحبه بإسقاط كلامه بتقوية كلام نفسه عليه، كالمتصارعين يروم كل إسقاط صاحبه بغلبته وقوته عليه.

والصحيح أن الرجوع في جميعه إلى الإحكام في اللغة، فتكون المناظرة منزلة على معنى الإحكام في تبيين ما يصير إليه كل واحد من الخصمين، ثم يكون النزاع بين الخصمين مرة في الحكم، وأخرى في علة الحكم، والمناظرة بينهما في الأمرين صحيحة»[1].

والذي يبدو من كلام الجويني أنه لا يفرق بين مصطلحي الجدل والمناظرة، ويسوقهما للدلالة على معنى واحد.

5 - تعريف أبي حامد الغزالي (ت: 505 هـ):

نقل الطوفي عن الإمام أبي حامد الغزالي[2]، قوله بأن «الجدل: منازعة بين متفاوضين لتحقيق الحق وإبطال الباطل»[3].

وهذا التعريف - كما هو ملاحظ - يؤكد على الهدف الأساس الذي ينبغي أن

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين، ص: 21 - 22 من النص المحقق.
(2) سبقت ترجمته في ص: 106 .
(3) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 4 .

يراد من وراء الجدل، ألا وهو تحقيق الحق وإبطال الباطل، بغض النظر عمن يكون على حق ومن يكون على باطل، وكأن الإمام الغزالي يفترض في المتجادلين أن يكون كل منهما على استعداد لتقبل الحق واعتناقه، وليس فيهما من يريد تحقيق قوله وإن كان باطلا وإبطال قول خصمه وإن كان حقا. . وهذه ملاحظة هامة لم نلاحظها في التعريفات السابقة.

لكن مع ذلك يبقى تعريف الغزالي، كتعريفات غيره، عامًا شاملًا، لا يختص بمجال علمي معين دون غيره من المجالات.

6 - تعريف ابن عقيل الحنبلي (ت: 513 هـ):

قال الإمام ابن عقيل[1]: «الجدل: هو الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة، ولا يخلو الفتل للخصم عن مذهبه أن يكون بحجة أو شبهة أو شغب»[2].

هذا التعريف يمكن أن نلاحظ عليه هو الآخر، ما يلي:

- أنه - هو الآخر - تعريف عام، وإن كان أقرب إلى ميدان العلوم الشرعية.

- أنه يخصص الجدل - ليس بتردد الكلام بين الخصمين فحسب - وإنما بحمل أحدهما للآخر على مذهبه، بواسطة الحجة المقنعة والدليل الساطع، وهذه نتيجة الجدل، وليست فعل الجدل ذاته، إضافة إلى «أنه لا يفترض في المجادل أن يتخلى حتما عن مذهبه»[3].

- أنه يؤكد احتمال حمل الخصم على المذهب، بغير دليل أو حجة شرعية، وإنما بواسطة شبهة أو شغب، وهذا واقع فعلا في الجدل.

وقد أورد ابن عقيل تعريفًا آخر في كتابه الواضح قريبًا من هذا التعريف، وهو قوله عن الجدل: «والجدل: نقل الخصم من مذهب إلى مذهب، وقيل: من مذهب إلى غيره بطريق الحجة[4].

(1) سبقت ترجمته في ص: 109 .

(2) الجدل على طريقة الفقهاء، لأبي الوفاء بن عقيل، طبعة مصورة، دار الثقافة الدينية - القاهرة، دون تاريخ، ص: 3 .

(3) هذه العبارة إضافة من أستاذي المشرف الدكتور إسماعيل يحيى رضوان حفظه اللّه.

(4) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 297 .

وابن عقيل في هذا الكلام كأنه فصل بين تعريفين:

أحدهما له، ومفاده محاولة حمل الخصم من مذهبه الذي يعتنقه إلى مذهب المجادل، بغض النظر عن الطريقة التي يحمل بها على ذلك.

والثاني لغيره، ومفاده حمل الخصم على اعتناق المذهب بطريق الحجة، وابن عقيل في هذا كأنه يناقض ما سبق أن صدر منه في التعريف السابق الذي أكد فيه على ضرورة أن يكون الحمل للخصم على المذهب بطريق الحجة والدليل، والله تعالى أعلم.

7 - تعريف جلال الدين الطوفي (ت: 716 هـ):

قال الطوفي:

«أما رسم الجدل في الاصطلاح، فقيل: هو قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب.

قلت [القائل هو الطوفي]: ولك أن تقول فيه: إنه رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة، أو يقال: علم أو آلة يتوصل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل؛ وإنما قلنا عن رأيه إلى غيره، ولم نقل إلى رأي خصمه المناظر له، لأن الخصم قد يناظر عن مذهب غيره إعانة لذلك الغير، كالحنبلي ينصر مذهب بعض الطوائف الثلاثة وقد يكون مقصوده إفساد مذهب الخصم لا تصحيح مذهبه هو، فلا جرم يرجح أي مذهب كان ويقابل به مذهب خصمه وبه يحل مقصوده»[1].

الملاحظ على تعريف الطوفي هذا أنه:

- يعرف الجدل باعتباره علما قائما، وباعتباره قوانين فكرية ينضبط بها المتناظرون والمختلفون في أفكارهم حين يدافع كل منهم عن فكرته؛ وهذا بخلاف كل التعريفات السابقة التي قدمت الجدل على أنه سلوك عملي يجري بين المختلفين حين يدافع كل منهم عن فكرته أو رأيه.. ولا شك أن للتطور الفكري في دراسة أصول الفقه دوره في هذا المنهج في تعريف الجدل.

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 3 - 4 .

- يعتبر أن الجدل لا يكون الغرض منه دائما هو إقناع المجادل خصمه برأيه، وإنما الغرض الأساس هو جعله يعدل عن رأيه الأصلي الذي يدافع عنه، بغض النظر عن المذهب الجديد الذي سيعتنقه والذي ليس بالضرورة رأي المجادل الذي دفعه عن رأيه الأول.

- يفترض الطوفي أن يخرج أحد الطرفين على حق بعد انتهاء الجدل، وإن يبدو الطرف المردود الحجة مقرًا بوجهة نظر الطرف الراجح الحجة، أي يخرج مقتنعًا بضعف حججه وقوة حجج خصمه[1].

8 - التعريف المقترح:

قبل أن نذكر التعريف الذي نختاره، نؤكد على ما يلي:

- «أن الجدل يتمثل في تبادل الطرفين المتجادلين السؤال والجواب، والرأي والرأي المضاد، حتى يثبت الحق بينهما، فكل منهما يدافع عن رأيه ويحاول إثبات خطأ مخالفه، حتى يتبين أيهما أصوب رأيًا وأقوىٰ حجة»[2].

- أن ميدان دراستنا هو الأصول والفقه، ولذلك ينبغي أن يكون التعريف منحصرا في هذه الدائرة.

- أن هذا الميدان له خصوصياته التي يتميز بها، ولذلك ينبغي أن يتضمن التعريف ما يشير إلى هذه الخصوصيات.

- أن الأصولي - وهو يجادل غيره - لا يكون ممثلًا لنفسه فحسب، بل عادة ما يكون ممثلًا لمذهب علمي معين في المسألة موضع الخلاف، ولذلك فربما كان الجدل دائرًا في حقيقته بين ممثلين لمذهبين علميين، لا بين شخصين يعبر كل منهما عن رأيه الخاص.

- أن التعريفات المذكورة سابقا لم تستثمر هذين الأمرين، واكتفت بإعطاء صورة عامة حول الجدل، وعليه فهي لا تصلح لاختيار أحدها دون البقية، وإنما

---

(1) عبارة أضافها الأستاذ المشرف، شكر اللّٰه له.

(2) مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الإصولية، لمسعود فلوسي، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية - باتنة، 1414 هـ/ 1994 م، ص: 326 .

ينبغي وضع تعريف جديد يراعي ما سبق.

- مما سبق يمكننا أن نعرف الجدل الأصولي بأنه:

«منهج في دراسة المسائل الأصولية يقوم على الحوار الذي يديره الأصولي - شخصًا كان أو مذهبًا علميًا - مع مخالف حقيقي أو مفترض، الغرض منه الدفاع عن المذهب الأصولي وإقناع المخالف به، بحيث يعرض كل منهما وجهة نظره في المسألة الأصولية المختلف فيها، مبينا ما يقصده، مستعرضًا أدلته التي يستند إليها، واعتراضاته التي يراها على الأدلة التي يسوقها المخالف لرأيه في المسألة، ومجيبا أيضًا على ما يقيمه المخالف من اعتراضات على أدلته هو».

هذا تعريف للجدل باعتباره منهجًا فكريًا، فإذا أردنا أن نعرف الجدل باعتباره علما قائما بذاته، أمكننا أن نقول:

«هو علم يعنى بدراسة القواعد والمبادئ التي على أساسها يجري الخلاف بين علماء الأصول في دراسة مسائل أصول الفقه».

ويبين لنا الطوفي حقيقة هذا العلم وموضوعه ومسائله، فيقول:

«واعلم أن مادة الجدل: أصول الفقه، من حيث هي، إذ نسبته إليها نسبة معرفة نظم الشعر إلى معرفة أصل اللغة، فالجدل إذن أصول فقه خاص، فهي تلزم الجدل وهو لا يلزمها لأنها أعم منه وهو أخص منها.

وموضوعه - أعني الجدل - هو الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها على وجه يوصل إلى إظهار الدعوى وانقطاع الخصم.

وغايته: رد الخصم عن رأيه ببيان بطلانه.

ومسائله: مطالبة الخاصة الجزئية نحو: هل يشترط أن يكون أصل القياس مجمعا عليه؟ وهل ينقطع المستدل بمنع الأصل؟ وهل يجوز الفرض في صورة خاصة؟ وهل يلزم بناء بقية الصور عليها؟ ونحو ذلك»[1].

فالجدل إنما يهتم بدراسة القوانين والأسس التي ينبغي للمتناظرين في مسائل أصول الفقه أن يلتزموا بها حين المناقشة أو المناظرة، حتى يكونوا أقرب إلى

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 4 .

الحق، فيفضي جدلهم إلى الوصول إلى الحق في المسألة المتنازع فيها، وتجاهل هذه القوانين والأسس أو تحييدها من شأنه أن يأتي على البحث والنقاش فيصرفه من ابتغاء الوصول إلى الحق إلى أهداف أخرى لا صلة لها بما ينبغي أن يتغياه أي بحث أو نقاش علمي.

* * *

المبحث الثالث

التفريق بين علم الجدل وعلم المناظرة

كما اشتهر في تاريخ الفقه والأصول مصطلح « الجدل، اشتهر معه وبنفس المستوى مصطلح «المناظرة»، وهو مصطلح يعبر به عن الخصومات والمنازعات والمشادات الكلامية التي كانت تنشأ بين أتباع المذاهب المختلفة؛ فما وجه العلاقة بين المصطلحين في اللغة والاصطلاح ؟ وهل هما مصطلحان يؤديان معنى واحدًا، أم أن لكل منهما معناه الخاص الذي يتميز به دون الآخر، وإن كان بينهما نوع من التداخل والتقارب؟

المطلب الأول: في اللغة

رأينا - فيما سبق - أن الجدل في اللغة هو «اللدد في الخصومة والقدرة عليها»[1].

أما المناظرة، فهي في اللغة مأخوذة من النظر وهو «تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به المعرفة الخاصة بعد الفحص والروية، يقال: نظرت فلم تنظر أي لم تتأمل ولم تتروَّ، وقوله: ﴿...قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ...﴾[2]، أي تأملوا.

واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة، قال تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾[3]...

والنظير: المثيل، وأصله المناظر، وكأنه ينظر كل واحد منهما إلى صاحبه فيباريه[4].

وقال الزبيدي[5]:

---

(1) القاموس المحيط، للفيروزأبادي، ج: 3، ص: 346 - 347 .
(2) سورة يونس، الآية: 101 .
(3) سورة القيامة، الآيتان: 22 و23 .
(4) معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، م، س، ص: 518 - 520 بتصرف وتلخيص.
(5) هو أبو الفيض محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الزبيدي، الملقب =

«المناظرة: أن تناظر أخاك في أمر، إذا نظرتما فيه معًا كيف تأتيانه، وهو مجاز.

والمناظرة: المباحثة والمباراة في النظر واستحضار كل ما يراه ببصيرته»[1].

فالمناظرة هي ما يجري من حوار نظري بين نظيرين، أي متماثلين أو متقاربين، فهي خاصة بهما دون غيرهما، إذ لو جرى حوار بين غير متماثلين فلا يسمى - لغة - مناظرة.

في حين أن الجدال أو المجادلة هو «المخاصمة والخصام»[2]، أو ما يجري بين اثنين، بغض النظر عن كونهما نظيرين أو غير نظيرين.

يقول الطبرسي:

«المخاصمة والمجادلة والمناظرة والمحاجة نظائر، وإن كان بينها فرق.

فإن المجادلة: هي المنازعة فيما وقع من خلاف بين اثنين.

والمخاصمة: المنازعة بالمخالفة بين اثنين على وجه الغلظة.

والمناظرة: فيما يقع بين النظيرين.

والمحاجة: في مجادلة إظهار الحجة»[3].

فهناك - في اللغة - فرق دقيق بين مصطلحي «الجدل» و«المناظرة»، وهو فرق ينصب في اتجاه اعتبار الجدل أعم من المناظرة، إذ أن المناظرة هي ما يجري بين النظيرين فقط، والجدل هو ما يجري بين اثنين، سواء كانا نظيرين أم لا.

= بمرتضى، لغوي، نحوي، محدث، أصولي، أديب، ناظم، ناثر، مؤرخ، نسابة، أصله من واسط في العراق ومولده في بلجرام في الشمال الغربي من الهند سنة (1145 هـ/ 1732 م)، نشأ في زبيد باليمن، ورحل إلى الحجاز وأقام بمصر، وتوفي فيها سنة (1205 هـ/ 1791 م)، من مصنفاته: تاج العروس في شرح القاموس، إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، معجم المشايخ، الغريب في مصطلح آثار الحبيب، وغيرها، (ترجمته في: أبجـد العلوم، ج: 3، ص: 27 ، الأعلام، ج: 7، ص: 297 ، معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 681).

(1) تاج العروس من جواهر القاموس، ، للزبيدي، ج: 3، ص: 575 .

(2) م، ن، ج: 7، ص: 254 .

(3) مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، ج: 3، ص: 223 .

المطلب الثاني: في الاصطلاح

يعرف الجرجاني(1) المناظرة اصطلاحًا بأنها: «النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب»(2).

ويزيد الكفوي(3)، إضافة أخرى إلى تعريف الجرجاني حين يشير إلى إمكانية أن يكون النظر بين الباحث ونفسه، وذلك إذ يقول:

«المناظرة: هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب، وقد يكون مع نفسه»(4).

وقال المناوي(5): «المناظرة: المباحثة والمباراة في النظر»(6)، فهي تعاون بين طرفين في تقليب وجهات النظر وتبادلها في شأن مسألة من المسائل بغية الوصول

(1) هو علي بن محمد بن علي الحسني الشريف الجرجاني، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد سنة 740 هـ، تتلمذ على الإمام التفتازاني، وقد بلغ من المعرفة مبلغًا صار به إمامًا في جميع العلوم العقلية وغيرها، تصدر للإقراء والإفتاء، وأخذ عنه الشوكاني، توفي سنة 816 هـ، وترك قريبًا من سبعين مؤلفًا أكثرها منشور، وأشهرها كتاب التعريفات، (ترجمته في: أبجد العلوم، ج: 3، ص: 57، الأعلام، ج: 5، ص: 159).

(2) التعريفات للجرجاني، حققه وقدم له ووضع فهارسه: إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار الريان للتراث، بدون تاريخ، ص: 298.

(3) هو أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، القريمي، الكفوي، الحنفي، القاضي، ولد في «كفا» بالقرم سنة (1028 هـ)، وفيها نشأ وأخذ العلم، ولما اشتد عوده وتفقه في مذهب أبي حنيفة استدعي إلى الأستانة وعين قاضيًا فيها، ثم عاد إلى «كفا»، وبعدئذ عين قاضيًا في القدس، وتوفي بها سنة (1094 هـ/ 1684 م)، من مصنفاته: الكليات، شرح بردة البوصيري، تحفة الشاهان باللغة التركية، ترجمته في: (الأعلام، ج: 1، ص: 183، معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 31).

(4) الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، للكفوي، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، ط: 2، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1413 هـ، 1993 م، ص: 849.

(5) هو زين الدين، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي زين العابدين، الحدادي، المناوي، القاهري، الشافعي، ولد سنة (952 هـ)، نشأ في حجر والده وحفظ القرآن قبل بلوغه، ثم حفظ الكثير من متون العلم أخذًا عن المشايخ، كما سلك في الطرق الصوفية، ثم انقطع عن مخالطة الناس وانعزل في منزله مقبلًا على التأليف في غالب العلوم، توفي سنة (1031 هـ)، ودفن بالقاهرة، من مصنفاته: غاية الإرشاد في معرفة الحيوان والنبات والجماد، شرح التحرير في فروع الفقه الشافعي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، عماد البلاغة، التوقيف على مهمات التعاريف، وغيرها، (ترجمته في: معجم المؤلفين، ج: 2، ص: 143).

(6) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، دار الفكر - دمشق، ص: 702.

إلى الحق فيها.

وإذا كان هذا هو معنى المناظرة في اصطلاح العلماء فما وجه الفرق بينها وبين الجدل إذن؟

يرى إمام الحرمين الجويني رحمه اللّٰه أنه «لا فرق بين المناظرة والجدال، والمجادلة والجدل، في عرف العلماء بالأصول والفروع»(1).

فما يدور بين المختلفين في الرأي حول مسألة فقهية أو أصولية، من نقاش وحوار يبتغي الوصول في شأنها إلى نتيجة، هو جدل، وهو كذلك مناظرة، من حيث إن الأسلوب واحد والنتيجة واحدة، فاختلاف التسمية لا يضر.

ويبدو أن الأستاذ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني يرى نفس هذا الرأي إذ يعرف المناظرة تعريفا يكاد يطابق تعريفه للجدل، حيث عرف الجدل بقوله:

«الجدل هو حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه استمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصير الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه»(2).

ثم عرف أيضًا المناظرة، فقال:

«المناظرة هي المحاورة بين فريقين حول موضوع، لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره، وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره»(3).

وكما هو واضح فإن التعريفين متطابقان.

هذا، وإذا كان إمام الحرمين لا يفرق بين المصطلحين، فقد وقع من غيره

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 19 من النص المحقق.

(2) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط: 2، دار القلم - دمشق، 1401 هـ، 1981 م، ص: 361.

(3) المرجع نفسه، ص: 371.

التفريق بينهما، نقل الزركشي(1) عن الروياني(2) قوله:

«الفرق بين الجدال والنظر وجهان:

أحدهما: أن النظر؛ طلب الصواب، والجدال؛ نصرة القول.

والثاني: النظر: الفكر بالقلب والعقل، والجدال: الاحتجاج باللسان، والله أعلم»(3).

وهذا في الحقيقة تفريق بين النظر والجدال، وليس تفريقًا بين المناظرة والجدل، إذ أن النظر هو قيام الواحد بنفسه بالتأمل والتفكير في المسألة وتقليبها على وجوهها المختلفة ليصل في شأنها إلى قناعة معينة، أما الجدال فهو تعاون طرفين على النظر والتأمل في المسألة وتبادل الرأي في أمرها حتى يتضح وجه الحق والصواب فيها، مع احتمال أن يشتط أحد الطرفين في المسألة فينصر رأيه دونما اعتبار لاتضاح وجه الحق فيها، وهو احتمال يفترض - في العلوم الشرعية - انتفاؤه، لأن الأصل في طالب العلم الشرعي أن يتوخى بلوغ الحقيقة، واعتناق الحق حتى وإن كان مناقضًا لرأيه ووجهة نظره في أي مسألة من المسائل، وهذا ما يؤكده الإمام أبو مظفر السمعاني(4) حين يقول:

«النظر يكون من الناظر وحده، والجدل إنما يكون بمنازعة غيره»(5).

---

(1) سبقت ترجمته في ص: 130 .

(2) هو عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الروياني، الطبري، الشافعي، فقيه، أصولي، ولد ببخارى في آخر سنة (415 هـ/ 1025 م)، وتفقه بها، ثم رحل إلى الآفاق حتى بلغ ما وراء النهر، وحصل علوما جمة، وولي القضاء بطبرستان، قتل بآمل سنة (502 هـ/ 1108 م)، من تصانيفه: بحر المذهب، الكافي، حلية المؤمن، الفروق، عوالي في الحديث، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 247 ، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 260 ، البداية والنهاية، ج: 12، ص: 170 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 287).

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، قام بتحرير أجزائه ومراجعتها جمع من العلماء، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط: 2، 1413 هـ، 1992 م، ج: 3، ص: 43 .

(4) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي السمعاني التميمي، الحنفي ثم الشافعي، ولد بمرو سنة، 426 هـ/ 1035 م، كانت له يد طولى في علوم كثيرة، وقد شغل منصب مفتي خراسان، كما وعظ في نيسابور، توفي سنة 489 هـ/ 1096 م، من مصنفاته: تفسير القرآن الكريم، القواطع في أصول الفقه، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 273 ، وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 211 ، سير أعلام النبلاء، ج: 19، ص: 114).

(5) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص: 55 .

والذي يبدو لنا أن الأمر على خلاف ذلك، فبين الجدل والمناظرة عمومًا وخصوصًا من وجه، إذ أن المناظرة لا تكون إلا بين نظيرين حاضرين يتبادلان الحوار حول المسألة المختلف فيها، أما الجدل فيصدق على هذا المعنى كما يصدق أيضًا على ما يفترضه الباحث من حوار يديره بينه وبين من يعلم أو يتوقع مخالفته لرأيه في المسألة المعروضة للنقاش.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن الجدل الذي نعنيه هنا هو ما يدور بين العلماء في أصول الفقه خاصة، في حين أن المناظرة تصدق في أصول الفقه، كما تصدق في غيره من العلوم، إذ هي قوانين ومبادئ يلتزم بها المتحاوران أو المتناظران في أي مسألة من المسائل العلمية موضع الخلاف.

المطلب الثاني: بين علم الجدل وعلم آداب البحث والمناظرة

ذلك - إذا - هو وجه الفرق بين المناظرة والجدل، باعتبارهما مصطلحين قائمين، أما باعتبارهما علمين، فإن بينهما أيضًا نوعًا من التمايز، ويتمثل هذا التمايز في أن علم آداب البحث والمناظرة هو علم يهتم بشروط المناظرة وقواعدها التي بفضلها تستقيم وتجري على أصول سليمة في جو مناسب للمقام[1].

وذلك ما يشير إليه حاجي خليفة[2] حين يقول:

«علم آداب البحث، ويقال له علم المناظرة: هو علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المتناظرين، وموضوعه: الأدلة من حيث أنها يثبت بها المدعى على الغير...

والغرض منه؛ تحصيل ملكة طرق المناظرة لئلا يقع الخبط في البحث فيصبح

---

(1) عبد المجيد تركي: في مقدمة تحقيقه لكتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 6م.

(2) هو مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، الحنفي، الشهير بكاتب جلبي، مؤرخ، عارف بالكتب ومؤلفيها، مشارك في بعض العلوم، ولد في القسطنطينية سنة (1017 هـ/ 1609 م)، وفيها أخذ العلم، ثم طاف في البلاد، وانقطع في سنواته الأخيرة للتدريس، توفي بالقسطنطينية سنة (1067 هـ/ 1657 م)، من تصانيفه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ميزان الحق في التصوف، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (ترجمته في: الأعلام، ج: 8، ص: 138-139، معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 871).

الصواب خطأ»[1].

ومعنى هذا أن علم آداب البحث والمناظرة أعم من علم الجدل، حيث إن هذا الأخير يختص بعلم أصول الفقه دون غيره، في حين أن آداب البحث والمناظرة يتعلق بقواعد الاستدلال وطرق الحجاج والمناظرة بوجه عام في العلوم الشرعية كلها، يقول ابن خلدون[2] في هذا المعنى:

«فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلًا وكيف يكون مخصوصًا منقطعًا، ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[3].

وهذا أيضًا ما يؤكده حاجي خليفة حين يقول: «ولا يبعد أن يقال أن علم الجدل هو علم المناظرة، لأن المآل منهما واحد، إلا أن الجدل أخص منه»[4].

وقد اهتم العلماء بهذا الفن من العلم فأولوه عنايتهم، فألفوا فيه، وكان أول من أفرده بالتأليف، ركن الدين أبو حامد محمد العميدي[5] الفقيه الحنفي، المتوفى

(1) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، دار الكتب العلمية - بيروت، 1413 هـ/ 1992 م، ج: 1، ص: 38.

(2) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن، المعروف بابن خلدون، المؤرخ المشهور، ولد سنة 772 هـ/ 1332 م، وتوفي سنة 808 هـ/ 1406 م، أحسن ترجمة له هي تلك التي كتبها لنفسه في كتابه الكبير (العبر) ج: 7، ص: 451، وما بعدها، وقد كتب عنه الدارسون المسلمون والمستشرقون عشرات الكتب والدراسات.

(3) المقدمة، لابن خلدون، ، ط: 7، دار القلم - بيروت، 1409 هـ/ 1989 م، ص: 821.

(4) كشف الظنون، ج: 1، ص: 580.

(5) هو محمد بن محمد بن محمد العميدي، الحنفي، السمرقندي، ركن الدين أبو حامد، أصولي، فقيه، حاسب، توفي ببخارى سنة (615هـ - 1218م)، من تصانيفه: الإرشاد في الخلاف والجدل، الطريقة العميدية، النفائس في الجدل، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 22، ص: 76، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 257، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 1، ص: 128).

ببخارى في جمادى الآخرة سنة «615 هـ»، حيث وضع فيه كتابًا سماه «الإرشاد».

ثم تبعه العلماء فألفوا في هذا الفن كتبًا متعددة، وزادوا على ما كتبه العميدي بعض زيادات، وللإمام الرازي المتوفى سنة «606 هـ»، وهو معاصر للعميدي، زيادات فيه.

وأشهر كتب هذا الفن؛ كتاب ألفه شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني الحكيم السمرقندي[1]، المتوفى حوالي «600 هـ»، وقد اعتنى العلماء من بعد بهذا الكتاب، فكتبوا عليه تعليقات كثيرة[2]، ومنها كتاب «حسن المحاضرة في آداب البحث والمناظرة»، للعلامة مرتضى الزبيدي[3].

وفي عصرنا ألف العلماء عددًا من الكتب في هذا الفن، منها: «علم آداب البحث والمناظرة» لشيخ الإسلام مصطفى صبري، و«آداب البحث» للشيخ أحمد مكي، و«رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة» للشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، و«آداب البحث والمناظرة» للشيخ محمد أمين الشنقيطي، و«ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة» للأستاذ عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، و«أدب الحوار والمناظرة»، للمستشار الدكتور علي جريشة.

ولأن هذا العلم تجمعه بعلم الجدل الأصولي نقاط تقاطع، فإننا نجد الأصوليين في كتبهم الجدلية يهتمون ببعض مسائله، كما فعل الباجي في كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج»، حين عقد مبحثًا عنونه: «باب ما يتأدب به المناظر»، وكذلك فعل غيره من الأصوليين.

* * *

(1) هو شمس الدين محمد بن أشرف، الحسيني، السمرقندي، عالم بالمنطق والفلك والهندسة وغيرها من العلوم، توفي في حدود سنة (600 هـ - 1203 م)، من تصانيفه: رسالة في آداب البحث والمناظرة، أشكال التأسيس في الهندسة، الصحائف الإلهية، (ترجمته في: معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 136).

(2) ضوابط المعرفة وأصول المناظرة والاستدلال، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 380. وقد ذكر حاجي خليفة هذه التعليقات وأصحابها في: كشف الظنون، ج: ١، ص: ٣٩ - ٤١.

(3) سبقت ترجمته في ص: 153.

المبحث الرابع
التمييز بين الجدل الأصولي وعلم الخلاف

هذا، وكما أن علم الجدل يختلف عن علم آداب البحث والمناظرة، فهو يختلف أيضًا عن علم الخلافيات أو علم الخلاف.

المطلب الأول: التعريف بعلم الخلاف

عرف حاجي خليفة علم الخلاف، فقال بأنه «علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد، البراهين القطعية»[(1)].

والملاحظ أن هذا التعريف يرد مفهوم «الخلافيات» إلى المفهوم العام «للجدل» باعتراف المؤلف نفسه.

وفي مقابل ذلك، نجد تعريفًا ينقله صديق حسن خان[(2)] عن أحد العلماء، وذلك إذ يقول: «وقال في مدينة العلوم: وعلم الخلاف علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء»[(3)].

أما ابن خلدون فيذكر خصائص علم الخلاف بكل تحديد مطلوب؛ فهو أولًا يحدد مجاله: بأنه «الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، وقد كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم»[(4)].

ومن ناحية أخرى يتميز الفقيه الذي يتخصص في علم الخلاف عن المجتهد،

---

(1) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، ج: 1، ص: 721 .

(2) هو أبو الطيب صديق حسن خان بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، ولد سنة: 1248 هـ، وتوفي سنة: 1307 هـ، من مصنفاته: الروضة الندية، عون الباري، فتح البيان في مقاصد القرآن، وغيرها كثير، ترجم لنفسه في كتابه (الحطة، ص: 471 وما بعدها)، وفي كتابه (أبجد العلوم، ج: 3، ص: 271 وما بعدها).

(3) أبجد العلوم المسمى بالوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن خان القنوجي البخاري (1248 - 1307 هـ)، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية - بيروت، 1978 م، ج: 2، ص: 278 .

(4) المقدمة، لابن خلدون، ص: 456 .

إذ الواقع أنه «لابد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة»[1].

فعلم الخلاف يهدف إلى «تأييد المذاهب بإيراد الحجج والبراهين والأدلة لأقوالهم، وبيان القواعد والأصول التي اعتمدوا عليها في الاجتهاد والاستنباط، ودفع الشكوك التي ترد على المذهب، ورد الشبه التي تثار عليه، وإيقاعها على المذهب المخالف»[2].

ويحلل ابن خلدون الظروف التاريخية والثقافية العامة التي نشأ في ظلها هذا العلم وتطور، فيقول: «كان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا منهم - أي المجتهدين - ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد وصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده باتصال الزمان، وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة، فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة»[3].

وبهذا ولد نوع جديد تطور بالتوازي مع ما سبقه في الوجود، أعني الخلاف في أصول الفقه، أو الجدل بتعبير أدق، ويسجل ابن خلدون التبعية المنهجية للوليد الجديد بالنسبة إلى الآخر عندما يقرر أن «الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها جرى مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية»، ثم يستطرد المؤرخ الكبير قائلًا: «وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به»، وهكذا «أجريت في مسائل الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق

(1) م، ن، ص: 456 - 457 .
(2) الإمام الجويني، للدكتور محمد الزحيلي، ط: 1، دار القلم بدمشق، 1406 هـ، 1986 م، ص: 185 .
(3) المقدمة، ص: 456 .

أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما»[1].

ومن هنا نجد ابن خلدون - الذي يعتمد بلا شك على استنباطات عقلية، أكثر من اعتماده على دراسة متعمقة في، وقائع الأشياء - نجده بعد أن استبعد الحنابلة، وهو خطأ فيما نظن، يصل إلى إثبات تفرقة غير مدعمة، فيما يبدو لنا، بين مؤلفي المذاهب الأخرى، حيث يقول: «وتآليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من تآليف المالكية، لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم، كما عرفت، فهم أهل لهذا النظر والبحث، وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر، وأيضًا فأكثر أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»[2]. .

ومع أن ابن خلدون يؤكد أن الخلافيات قد ظهرت على المستوى العملي، بدءًا من العصر الذي كانت المذاهب الأربعة فيه قد بدأت تفرض نفسها بخاصة على جمهور الأمة الإسلامية، أعني منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، فإنه لا يحدد - مع هذا الفترة - التي بدأت فيها الكتابة في هذا النوع، بطريقة فنية ومنهجية[3].

في حين يرى الدكتور محمد الزحيلي أن المؤلفات في علم الخلاف بدأت تظهر منذ القرن الثاني الهجري، كاختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والرد على سير الأوزاعي، واختلاف الشافعي مع محمد بن الحسن، واختلاف الشافعي ومالك، وغيرها[4].

ونذكر من الكتب المشهورة في هذا الفن:

---

(1) المصدر السابق نفسه، في الموضع ذاته.
(2) المقدمة، ص: 456 .
(3) انظر: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، لعبد المجيد تركي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1406 هـ 1986 م، ص: 38 - 40 .
(4) الإمام الجويني، للدكتور محمد الزحيلي، سلسلة أعلام المسلمين، دار القلم - دمشق، ص: 187 .

«اختلاف الفقهاء» لابن جرير الطبري[1].
«اختلاف العلماء»، لأبي جعفر الطحاوي[2].
«اختلاف الفقهاء»، لمحمد بن محمد الباهلي الشافعي[3].
«الإشراف في مسائل الخلاف» للقاضي عبد الوهاب المالكي[4].
«تأسيس النظر» لأبي زيد الدبوسي[5].
«اختلاف الإمامين الشافعي وأبي حنيفة» للإمام البيهقي[6].

(1) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، مفسر، مقرئ، محدث، مؤرخ، فقيه، أصولي، مجتهد، ولد بآمل طبرستان سنة (224 هـ - 839 م)، طوف الأقاليم، واستوطن بغداد، واختار لنفسه مذهبا في الفقه، توفي في بغداد سنة (310 هـ - 923 م)، من تصانيفه: جامع البيان في تأويل القران، تاريخ الأمم والملوك، تهذيب الآثار، دلائل الإمامة، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 102 ، تاريخ بغداد، ج: 2، ص: 162 ، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 191 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 100).

(2) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة بن سليم بن سليمان، الأزدي، الحجري، الطحاوي، المصري، الحنفي، فقيه، مجتهد، محدث، حافظ، مؤرخ، ولد سنة (229 هـ/ 853 م)، وتوفي بمصر سنة (321 هـ/ 933 م)، من تصانيفه: أحكام القرآن، المختصر في الفقه، مشكل الآثار، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 148 ، سير أعلام النبلاء، ج: 15، ص: 27 ، طبقات الحفاظ، ص: 339).

(3) هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن سعيد الباهلي، الشافعي، أبو الحسين، من تصانيفه: تاريخ الباهلي، مصنف في الآثار المأثورة عن رسول الله وأحكامها، كتاب في اختلاف العلماء، توفي سنة (321 هـ/ 933 م)، (ترجمته في: معجم المؤلفين، ج: 3، ص: 651).

(4) هو أبو محمد عبد الوهاب بن نصر بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، قاض من فقهاء المالكية، ولد ببغداد سنة (362 هـ - 973 م)، وولي القضاء في العراق، ورحل إلى الشام، ثم توجه إلى مصر وتولى القضاء، وما لبث أن توفي بها سنة (422 هـ - 1031 م)، له تآليف كثيرة منها: النصرة لمذهب مالك، المعونة بمذهب عالم المدينة، شرح المدونة، الأدلة في مسائل الخلاف، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 170 ، وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 219 ، النجوم الزاهرة، ج: 4، ص: 276).

(5) هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، كان فقيها باحثا، يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وكان من أكابر فقهاء الحنفية، وكانت له بسمرقند مناظرات مع الفحول، توفي ببخارى سنة (430 هـ/ 1039 م)، له من التآليف: تأسيس النظر، تقويم الأدلة في تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، الأسرار في الأصول والفروع، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 48 ، سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 521 ، أبجد العلوم، ج: 3، ص: 109).

(6) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، الشافعي، محدث، فقيه، ولد سنة =

«البرهان في الخلاف»[1]، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني[2].
«الأساليب في الخلافيات»، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المعروف بإمام الحرمين[3].
«الإشراف على مذاهب الأشراف»، للوزير ابن هبيرة[4].
«الاعتصام في الخلاف»[5]، لأبي حفص السرخسي[6].
«الانتصاف في مسائل الخلاف»[7]، لأبي سعد النيسابوري[8].
«التيسير في الخلاف»[9]، للقاضي ابن عصرون الشافعي[10].

= (384 هـ/ 994 م)، وتوفي في نيسابور سنة (458 هـ/ 1066 م)، غلب عليه الحديث ورحل في طلبه وسمع وصنف فيه الكثير من الكتب، ومنها: السنن الكبرى، شعب الإيمان، دلائل النبوة، مناقب الشافعي، أحكام القرآن، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 233، سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 163، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 220، شذرات الذهب، ج: 3، ص: 245).

(1) ذكره حاجي خليفة في: كشف الظنون، ج: 1، ص: 242.

(2) سبقت ترجمته في ص: 157.

(3) ذكره حاجي خليفة في: كشف الظنون، ج: 1، ص: 75.

(4) هو عون الدين أبو المظفر، يحيى بن محمد بن هبيرة بن سعد بن الحسن الشيباني، الدوري، البغدادي، أديب، نحوي، لغوي، عروضي، مؤرخ، فقيه، مقرئ، ولد سنة (499 هـ/ 1105م)، وتوفي سنة (560 هـ/ 1165 م)، من آثاره: الإفصاح عن معاني الصحاح، الإشراف على مذاهب الأشراف، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء ج: 20، ص: 426، المقصد الأرشد، ج: 3، ص: 105)..

(5) ذكره حاجي خليفة في، كشف الظنون، ج: 1، ص: 119.

(6) هو أبو حفص عمر بن محمد بن محمد بن علي السرخسي الشافعي، كان فقيهًا مناظرًا مقرئًا لغويًا شاعرًا أديبًا، من مصنفاته: الاعتصام، الأسئلة، ولد سنة: 449 هـ، وتوفي سنة: 529 هـ، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 309، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 7، ص: 250).

(7) ذكره حاجي خليفة في: كشف الظنون، ج: 1، ص: 174.

(8) هو أبو سعد محمد بن يحيى بن منصور النيسابوري، ولد سنة: 476 هـ، تفقه على أبي حامد الغزالي وغيره، برع في الفقه وصنف في المذهب والخلاف، وانتهت إليه رئاسة الفقهاء بنيسابور، مات مقتولًا سنة: 548 هـ، من مصنفاته: المحيط في شرح الوسيط، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 325، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 7، ص: 25، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 223).

(9) ذكره حاجي خليفة في: كشف الظنون، ج: 1، ص: 521.

(10) هو أبو سعد عبد الله بن أبي السري، التميمي الحديثي، الملقب بشرف الدين ابن أبي عصرون، =

«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، لابن رشد[1].
«إيثار الإنصاف في آثار الخلاف» لسبط ابن الجوزي[2].
«رحمة الأمة في اختلاف الأئمة»، لمحمد بن عبد الرحمن الدمشقي[3]، وغيرها..

المطلب الثاني: الفرق بين علم الخلاف وعلم الجدل

والفرق بين علم الخلاف وعلم الجدل إنما هو في المادة المدروسة في كل منهما فحسب، «إذ الخلافيات تتعلق بفروع الفقه، بينما يمس الجدل أصوله، فالمؤلف في باب الجدل يأتي على مسائل الخلاف الأصولية مسألة بعد مسألة ويسوق كل الآراء التي صدرت حول كل واحدة منها، وذلك حرصًا منه على نقض الآراء المخالفة لمذهبه أو حتى التي تخالف رأيه الخاص إن كان من

= كان من أعيان الفقهاء الشافعية وفضلاء عصره من القضاة، من مصنفاته: المذهب من نهاية المطلب، الانتصار، المرشد، الذريعة في معرفة الشريعة، توفي سنة: 585 هـ، (ترجمته في: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج: 3، ص: 53 - 55).

(1) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ويعرف بابن رشد الحفيد، عالم، حكيم، مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية والإلهية، ولد بقرطبة سنة (520 هـ/ 1126 م)، ونشأ بها، وولي قضاءها، وتوفي بمراكش سنة (595 هـ/ 1198 م)، من تصانيفه: فصل المقال، الكليات في الطب، الحيوان، المنطق، مختصر المستصفى، فصل المقال، تهافت التهافت، (ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 4، ص: 320، الديباج المذهب، ص: 284 - 285).

(2) هو أبو المظفر شمس الدين، يوسف بن قزاوغلي بن عبد الله، البغدادي، ثم الدمشقي، محدث، حافظ، فقيه، مفسر، مؤرخ، واعظ، ولد سنة (581 هـ/ 1185 م) ببغداد، وتوفي بدمشق سنة (654 هـ/ 1256 م)، من تصانيفه: تفسير القرآن، مرآة الزمان، شرح الجامع الكبير في فروع الفقه الحنفي للشيباني، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 297، الدارس في تاريخ المدارس، ج: 1، ص: 366).

(3) هو محمد بن عبد الرحمن بن الحسين، أبو عبد الله، صدر الدين، الخطيب العثماني الدمشقي الشافعي، ثم الصفدي، المعروف بقاضي صفد، فقيه شافعي من أهل دمشق، ثم انتقل إلى صفد، فعين فيها قاضي قضاة المملكة الصفدية، وكانت وفاته فيها سنة (780 هـ/ 1378 م)، من مؤلفاته: تاريخ صفد، كفاية المكتفين والحكام في الفتاوى والأحكام، طبقات الشافعية الكبرى، (ترجمته في: كشف الظنون، 836، هدية العارفين، ج: 6، ص: 170).

المجتهدين داخل المذهب»[1]. .

فإذا كان المؤلف في باب الخلافيات يعالج المسائل المختلف فيها في كل باب من أبواب الفقه، في باب الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصيام، ثم الحج، ثم الأيمان والنذور، وهكذا إلى آخر أبواب الفقه. . فإن المؤلف في باب الجدل في أصول الفقه «يخوض في قضايا تأويل القرآن ويبحث في المنهجية القرآنية القائمة على معاني العموم والخصوص، والأمر والنهي، والناسخ والمنسوخ، وفي ما يرجع إلى كل صنف من هذه المصطلحات، وإذا ما وصل إلى الحديث اعتمد هذه القضايا بالذات ولكن مضيفا إليها ما تعلق منها خاصة بمنهجية نقده التاريخي، الداخلي والخارجي، من التأمل في طرق نقله وإثبات صحته، وينتهي إلى الإجماع فينظر في حجيته الشرعية إثباتًا أو نفيًا وفي طريقة تصوره وإمكانية ذلك عقليًا ونقليًا، وأخيرًا في كيفية انعقاده وما تستوجب من شروط، من حيث انقراض العصر من جهة؛ وكفاءة المجتهدين من جهة أخرى، حتى إذا ما وصل إلى القياس خاض في حجيته لإثباتها؛ أو نفيها اعتمادًا على النقل من القرآن والحديث والإجماع، والعقل أيضًا؛ ولا يفوته البحث في أصول أخرى تلحق بهذه الأربعة السابقة وتتبعها في الأهمية كالاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وغيرها»[2].

ولعل هذا المعنى هو ما أراده محمد صديق حسن خان حين أرجع الفرق بين علم الجدل من جهة وعلم الخلاف من جهة ثانية إلى «أن البحث في الجدل بحسب المادة، وفي الخلاف بحسب الصورة»[3].

هذا فيما يتعلق بالفرق بين العلمين من حيث الموضوع، أما من حيث المنهج فهما لا يختلفان، باعتبارهما ينبعان من مشكاة واحدة وقد دعت إلى نشأتهما وتطورهما أسباب مشتركة، فهما يستخدمان نفس الأدلة، ويسيران عبر طرق واحدة في المناظرة والحجاج.

***

(1) من مقدمة عبد المجيد تركي لدى تحقيقه لكتاب المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي، ص: 8م.
(2) م، ن، ص: 8م - 9م.
(3) أبجد العلوم، ج: 2، ص: 276 .

الفصل الثاني
أسس منهج الجدل عند الأصوليين

توطئة:

الجدل عند الأصوليين منهج قائم بذاته، له أصوله التي يستند إليها، وقواعده التي يسير عليها، وهذا المنهج، كغيره من مناهج العلوم بصفة عامة، يقوم على مجموعة من الأسس المنهجية التي ترفده وتعطيه طابعه العلمي.

وأول هذه الأسس هو النظر العقلي، فالجدل إنما ينبع أساسًا من الخلاف في فهم المسائل، أو في النظر إليها، وهذا الاختلاف في الفهم أو النظر إلى الأشياء، تقوم أمور كثيرة سببا لوجوده، وهذه الأسباب ترجع في عمومها إلى النظر العقلي الذي يختلف من شخص لآخر.

والأساس الثاني في الجدل الأصولي هو الحد أو التعريف، أي وضع مفاهيم خاصة للمسائل أو المصطلحات الأصولية، وهذه المفاهيم ترجع أساسًا إلى النظر العقلي، وما دام النظر العقلي مختلفًا، فإن التعريف بحد ذاته سيختلف، وربما يتفق، ورغم أن المراد من التعريف هو توضيح المسألة، إلا أن الاختلاف في التعريف ذاته، يؤدي إلى الجدل فيه قبل الجدل في المسألة موضع النزاع.

والأساس الثالث في الجدل الأصولي؛ هو الاستدلال، والمراد بالاستدلال محاولة كل طرف من أطراف الجدل إثبات صحة رأيه في المسألة بحشد الأدلة الدالة عليه، ولذلك نجد طرق الاستدلال تختلف أيضًا، وفيها يقع الجدال كذلك.

وعلى هذا، سيتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث، تمثل أسس منهج الجدل الأصولي، وهي:

المبحث الأول: النظر العقلي.

المبحث الثاني: الحد أو التعريف.

المبحث الثالث: الاستدلال.

* * *

المبحث الأول

النظر العقلي

حديثنا عن النظر العقلي، سينصب حول تعريفه، ثم بيان أهميته في الجدل الأصولي، وكذا تحديد شروط سلامته التي تتيح تحقيق نتائج سليمة من خلاله، ثم إبراز نتيجته التي ينتهي إليها، والمتمثلة في القطع أو الظن.

المطلب الأول: مفهوم النظر العقلي

«النظر العقلي»؛ مصطلح مركب من لفظتين اثنتين «النظر» و«العقل»، ويقتضينا تحديد مفهوم هذا المركب، أن نحدد مفهومي اللفظتين اللتين يتركب منهما، ولذلك فنحن مطالبون بتعريف مصطلح «النظر»، ثم مصطلح «العقل»، كلا منهما في اللغة والاصطلاح، ثم بعد ذلك تحديد مفهوم «النظر العقلي» الذي نريده في بحثنا هذا.

أ - النظر في اللغة والاصطلاح:

يفيد «النظر» في اللغة العربية معنى أصليًا واحدًا، هو «تأمل الشيء ومعاينته»[1]، وهذا المعنى هو الذي يُستعار في الاستعمال الواقعي، حيث يطلق النظر على أحد معنيين؛ حسي، أو معنوي.

فيراد بالنظر؛ تقليب البصر لإدراك الشيء ورؤيته[2]؛ فهو حس العين، ويقع على الأجسام، فإذا قلت: نظرت إليه، لم يكن إلا بالعين[3]؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[4]

كما يراد به كذلك، التأمل والفحص والتدبر، فهو الفكر في الشيء تقدره

---

(1) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج: 5، ص: 444 .
(2) معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون ودار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1418 هـ، 1997 م، ص: 553 .
(3) لسان العرب، لابن منظور، ج: 5، ص: 217 - 218 .
(4) سورة القيامة، الآيتان: 22 - 23 .

وتقيسه منك[1]، أو هو طلب المعنى بالقلب من جهة الفكر[2]، فهو هنا لا يقع بالبصر وإنما بالبصيرة، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[3]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4]، أي ألم يتأملوا، ففي الآيتين حث على التأمل والنظر والتدبر في حكمة اللّه من خلقه. . . واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة[5].

كما يستعمل النظر إلى جانب هذين المعنيين، لإفادة معان أخرى مجازية، فيقال للمعرفة الحاصلة بعد التأمل؛ نظر[6]، وذلك من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب، كما «يقال للانتظار نظر، وللرحمة والتعطف نظر، وللعناية بالغير فيما يحتاج إليه نظر، وللمقابلة نظر، كما يقال: باب فلان ينظر إلى ذلك الباب، وهذا الجبل ينظر إلى ذلك الجبل، إذا تقابلا. .»[7].

والمعنى المقصود في بحثنا هنا هو النظر بمعنى التأمل والتدبر والتفكر، لا غيره من المعاني الأخرى.

هذا في اللغة. . وأما في الاصطلاح، فالبحث والاستقراء يوقفنا على تعاريف كثيرة للنظر عند علماء أصول الفقه، وهذه التعاريف قد تتفق وقد تختلف في بعض العناصر.

من هذه التعاريف، قول إمام الحرمين الجويني:

«وحقيقة النظر هاهنا؛ فكر القلب وتأمله في حال المنظور، ليعرف حكمه جميعًا أو فرقًا أو تقسيمًا.

وحقيقة هذا النظر هو: التأمل، أو التفكر، أو التدبر، أو الاعتبار، أو

---

(1) القاموس المحيط، للفيروزابادي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، ص: 623 .
(2) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 702 .
(3) سورة الغاشية، الآية: 17 .
(4) سورة الأعراف، الآية: 185 .
(5) معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: 553 ، التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 702 .
(6) المصدران السابقان، في الموضعين السابقين.
(7) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 17 .

الاستدلال.

وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حدًا لما نعنيه بالنظر هاهنا»[1].

وقال أبو مظفر السمعاني:

«النظر: هو الفكر في حال المنظور إليه، والتوصل بأدلته إلى المطلوب»[2].

وعرف ابن عقيل الحنبلي النظر بأنه: «التأمل والتفكر والاعتبار لمعرفة الحق من الباطل، والفصل بين الحجة والشبهة»[3].

فالنظر - إذًا - في الاصطلاح هو أخص من النظر في اللغة، فإذا كان النظر في اللغة يطلق على المعنى الحسي والمعنوي معًا، فإنه في الاصطلاح يطلق على المعنوي فقط، والمراد بالنظر الوصول عن طريق التأمل في الأدلة إلى معرفة حكم مسألة ما أو أقسامها، وكل ما يتعلق بها مما يهم الناظر معرفته معرفة تفصل بين الحق والباطل فيه.

ب - العقل في اللغة والاصطلاح:

يرجع معنى مادة (عقل) في أصلها اللغوي إلى المنع والحبس.

قال ابن فارس:

«العين والقاف واللام، أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة.

من ذلك؛ العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل.

قال الخليل: العقل نقيض الجهل، يقال: عقل يعقل عقلًا، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله... ورجل عقول؛ إذا كان حسن الفهم وافر العقل، وماله معقول؛ أي عقل»[4].

وقال ابن منظور: «العقل، التثبت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب: العقل.

(1) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.
(2) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 54 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 46 .
(4) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (ع، ق.ل).

وسمي العقل عقلًا، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه.
وقيل: العقل هو التمييز الذي يتميز به الإنسان من سائر الحيوان.
ويقال: لفلان قلب عقول ولسان سؤول، وقلب عقول: فهم، وعقل الشيء يعقله عقلًا؛ فهمه»[1].

أما في الاصطلاح، فقد «اختلف العلماء في تعريف العقل وحقيقته اختلافًا كثيرًا؛ ولعل أجمع وأدق ما يقال فيه: قول الغزالي ومن وافقه بعدم إمكان حده بحد واحد يحيط به، لأنه يطلق بالاشتراك على خمسة معان:

أحدها: إطلاقه على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان درك العلوم النظرية وتدبير الأمور الخفية.

والثاني: إطلاقه على بعض الأمور الضرورية، وهي التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

والثالث: إطلاقه على العلوم المستفادة من التجربة، فإن من حنكته التجارب يقال عنه إنه عاقل، ومن لا يتصف بذلك يقال عنه غبي جاهل.

والرابع: إطلاقه على ما يوصل إلى ثمرة معرفة عواقب الأمور، بقمع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة التي تعقبها الندامة؛ فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلًا.

والخامس: إطلاقه على الهدوء والوقار، وهي هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، فيقال: فلان عاقل، أي عنده هدوء ورزانة»[2].

وقد ذكر الراغب الأصفهاني وغيره أن العقل يطلق على القوة المتهيئة لقبول العلم، كما يقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة، فكل موضع ذم اللّه الكفار بعدم العقل، فأشار إلى الثاني، وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل، فأشار إلى الأول[3].

---

(1) لسان العرب، لابن منظور، كتاب اللام باب العين، مادة (عقل).
(2) انظر: المستصفى، لأبي حامد الغزالي، ص: 20، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص: 558، وكذلك تعليق محمد الزحيلي ونزيه حماد على كتاب «شرح الكوكب المنير» لابن النجار الفتوحي.
(3) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: 346، الكليات لأبي البقاء العكبري، ص: 249.

والذي نعنيه بالعقل في هذا المقام: أداة التميز والإدراك التي يتمكن بها الإنسان من تمييز المعلومات بعضها عن بعض، وتوليد بعضها من بعض، وهنا يمكن أن نورد تعريف السمعاني للعقل، حيث يعرفه بأنه: «قوة ضرورية بوجودها يصح درك الأشياء، ويتوجه تكليف الشرع، وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه، ولا يستدل عليه بغيره، لأن الاستدلال مفتقر إلى علم ينظر فيه وأصل يعتمد عليه، ولو كان غيره دليلًا عليه لكان مكتسبًا لا ضروريًا»[1].

ج - النظر العقلي:

بعد هذا يمكن أن نقول بأن النظر العقلي الذي نريده في هذا البحث هو:

«تأمل الإنسان وتفكره بعقله في علوم الشرع، من جهة النظر في شروط الاجتهاد وقواعده وسبل الاجتهاد ومسالكه ونتائجه».

أما النظر العقلي في أصول الفقه، فنعني به: «البحث الفكري والتأمل العقلي في الأدلة لاستخلاص القواعد الأصولية، وتحقيقها، ودفع ما قد ينقضها، وبيان حدودها، ومجال عمل كل منها».

المطلب الثاني: أهمية النظر العقلي في الجدل الأصولي

الجدل الأصولي هو عبارة عن حوار أفكار وآراء في المسائل الأصولية، والأفكار والآراء مهما كانت، إنما يتم استمدادها بواسطة النظر العقلي، لذلك كان للنظر العقلي أهمية خاصة في الجدل الأصولي، إذ يعتبر الركن الركين في هذا الجدل.

فلا يمكن أن يقوم جدل دون أن يرتكز في مجرياته ومعطياته على النظر العقلي.

فالنظر العقلي هو الأساس فيما يقرره كل واحد من طرفي الجدل من رأي في المسألة أولًا، وهو الأساس فيما ينظر به إلى رأي المخالف، وهو المرتكز فيما يبني عليه استدلاله وحججه على ما يذهب إليه، وكذلك هو المستند في

(1) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، ص: 45 - 46 .

اعتراضاته على أدلة المخالف، إذ يكد عقله ويعمل ذهنه في محاولة الوقوف على جوانب الضعف في أدلة المخالف ويحاول من خلال ذلك هدمها وإسقاط الاستدلال بها.

لذلك كان الجدل يسمى في الكثير من الأحيان مناظرة، لأنه تبادل للنظر بين طرفي الجدل، قال الشيرازي: «وسميت مجالس النظر بذلك، وإن كانت في الحقيقة مجالس الجدل، لأن الجدل الواقع فيها يقع عن الفكر والنظر»[1].

وفي بيان أهمية النظر العقلي ووجه الحاجة إليه في دراسة الشريعة بوجه عام، يقول الإمام جمال الدين القاسمي[2] رحمه الله:

«النظر قانون الاستدلال في الأمور، وحاكم العدل، وقاضي الصدق، وبرهان الشريعة، ومحك الحق والباطل، وبريد المعرفة، وسلطان الحقيقة، وترجمان الإيمان، وحجة الأنبياء، ومحجة الأولياء، والسيف القاطع على الأعداء، شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، فالنظر رأس السعادة عند أهل الدنيا والدين.

فأساس التدبير وصحة الاعتقاد وخلاصة التوحيد في ناصية النظر، كما أن أساس الكفر والشرك في جانب التقليد...

فإن قيل: ما الحجة على صحة النظر وأنه مؤد إلى العلم[3]؟ فيقال: إن في العلم حقًا وباطلًا، والناس صنفان: أهل الحق وأهل الباطل، ولا يتصور معرفة الحق من الباطل إلا بالنظر، والإنسان خلق كامل الرأي عظيم الفكر دراكًا للمعاني، وأتي الإدراك وهو العقل، فإذا استعمله على وجهه وقع عنده العلم بالمنظور فيه، كما يقع العلم بالمدركات عند الإدراك، فعند فتح الأجفان يبصر

---

(1) شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 1، ص: 153 .

(2) هو جمال الدين بن محمد بن سعيد القاسمي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد بدمشق سنة 1283 هـ/ 1866 م، ونشأ وتعلم بها، رحل إلى مصر، وزار المدينة وعاد إلى دمشق، انقطع للتصنيف وإلقاء الدروس العامة والخاصة في علوم الشريعة، إلى حين وفاته سنة 1332 هـ، 1914 م، من تصانيفه: محاسن التأويل، إصلاح المساجد، قواعد التحديث، الفتوى في الإسلام، (ترجمته في: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج: 2، ص: 131 ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ج: 1، ص: 504).

(3) المراد بالعلم هنا؛ المعرفة بصفة عامة، سواء كانت يقينية أو ظنية.

الأشياء، وعند الاستماع والإصغاء يسمع، وعند استعمال اللسان يتكلم، فعند النظر يعلم، ولو كان فاسدًا لم يتضمن العلم، لأن الفاسد لا يحكم له بقضية صحيحة.

والدليل على أن النظر يوصل إلى العلم، وهو طريق الحقائق ! فزع العقلاء إليه إذا التبس عليهم حكم شيء من الغائبات، كما يفزعون إلى البصر والسمع في تعريف ما يخفى عليهم من أحوال المرئيات والمسموعات، فالنظر دليل العلم.

ولما رأينا عقلاء العالم وجهابذة المعاني مهما نزلت بهم نازلة أو حدث لهم حادث من المشكلات المهمات فزعوا إلى النظر وتفكروا وتدبروا ليعرفوا وجه الصواب من الخطأ والحق من الباطل، عرفنا بضرورة العقل أن النظر طريق العلم»[1].

أما في موضوعنا تحديدًا، فيؤكد الإمام ابن عقيل أنه «لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة، فما أداه الدليل إليه، كان مذهبه بحسبه وبنى على ذلك الأصل، ونعوذ باللّٰه من اعتقاد مذهب ثم طلب تصحيح أصله أو طلب دليله، وما ذلك إلا بمثابة من مضى في طريق مظلم بغير ضياء، ثم طلب لذلك الطريق ضياء ينظر إن كان فيه بئر أو سبع أو ما شاكل ذلك، أو كان سليمًا»[2].

ومراد ابن عقيل رحمه اللّٰه؛ أنه لا يجوز لباحث أن يعتقد في ذهنه فكرة مسبقة ثم يحاول البحث لها عن أدلة، بل عليه أن يضع الأفكار كلها على صعيد واحد ثم يعتنق ما كان منها قسي الحجة ناصع الدليل واضح البرهان، ولا يتم له ذلك إلا بالنظر والتأمل وتقليب وجوه الرأي والفكر.

المطلب الثالث: شروط السلامة

إن النظر العقلي حتى يؤدي وظيفته في الجدل الأصولي، ينبغي أن يتوفر الناظر

---

(1) دلائل التوحيد، لجمال الدين القاسمي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس - بيروت، ط: 1، 1412 هـ/ 1991 م، ص: 178 - 179 .

(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 259 .

فيه على عدد من الشروط اللازمة لسلامته.

وبدون هذه الشروط يفقد النظر العقلي قدرته على تحقيق أي نتيجة معتبرة، بل ربما تحول إلى أداة للانحراف الفكري والضلال العقلي.

وهذه الشروط عند الأصوليين هي:

أ - أن يكون الناظر كامل الآلة:

ومعنى أن يكون كامل الآلة، أن يكون لديه اكتمال في الإدراك العقلي، بأن يكون بالغًا عاقلًا، وأن تتوفر لديه القدرات الفكرية التي تمكنه من إصابة الحق في نظره، كأن يكون متعلمًا عارفًا باللغة وأسرار الشريعة وموارد الأحكام.

قال الإمام أبو بكر الباقلاني رحمه اللّه: «ومن شرائط النظر؛ كمال العقل»[1].

وقال الإمام الشيرازي، وهو يعدد شروط صحة النظر العقلي:

«**أحدها**: أن يكون الناظر كامل الآلة، لأنه إذا لم يكمل الآلة لم يحصل من نظره وإن طال الفكر، وإن أصاب الحكم لم يكن ذلك إصابة أفادها النظر، وإنما يكون على سبيل الاتفاق، بمنزلة الأعمى إذا كان له حدقتان صحيحتان غير أنه لا نور فيهما، فإنه ولو قلب بصره مهما قلب لا يدرك شيئا لعدم الآلة التي يتوصل بها إلى الإدراك، وإذا كان بصيرًا أدرك ما ينظر إليه»[2].

ب - أن يكون نظره في دليل لا في شبهة:

ومعنى ذلك أن ينصب نظره العقلي على دليل علمي سليم، نصا كان أو عقلًا، أو تجربة إنسانية، أما إذا كان النظر العقلي مبنيًا على مجرد شبهة خطرت له أو تبادرت إلى ذهنه، أو انتقلت إليه عن طريق التقليد والمحاكاة، فلا شك أن ذلك سيكون طريقًا إلى الخطأ والضلال من حيث أراد الوصول إلى الحق والصواب.

قال الشيرازي:

«**الشرط الثاني**: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، لأنه متى أخطأ المحجة ولم يصادف نظره الحجة بل وقع على الشبهة، لم يدرك المقصود ولم

---

(1) التقريب والإرشاد «الصغير»، لأبي بكر الباقلاني، ج: 1، ص: 218، وانظر أيضًا: التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 129.

(2) شرح اللمع، للإمام الشيرازي، ج: 1، ص: 152 - 155 بتصرف.

يصل إلى المراد»[1].

لذلك كان من أسباب الخطأ في النظر «أن ينظر في شبهة ليست بدليل، فلا يصل إلى العلم»[2].

ج - أن يدرك وجوه دلالة الأدلة:

فلا يكفي أن يتحقق الشرط الثاني، وهو النظر في الدليل لا في الشبهة، بل لابد من إضافة إلى ذلك، وهي أن يعلم الناظر وجه دلالة كل دليل على مدلوله، لأن الأدلة في العادة قد تحتمل أكثر من معنى وتدل على أكثر من دلالة، وبعض هذه الدلالات أقوى من بعض، فإذا رجح الدلالة الضعيفة على الدلالة القوية، كان مخطئًا في نظره واستدلاله، ولم يصب الحق المراد الوصول إليه، وفي ذلك يقول الإمام الباقلاني وهو يعدد شروط صحة النظر: «أن يكون عالمًا - أي الناظر. بحصول الدليل، وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلًا ومتعلقًا بمدلوله، غير ظان ولا متوهم لذلك»[3].

ثم إن الأدلة ليست كلها في مرتبة واحدة، فبعضها أقوى من بعض في الحجية، فيكون أحق بالتقديم عليه في النظر والاستدلال، فإذا قدم الناظر الدليل الذي حقه التأخير على الدليل الذي حقه التقديم، كان بعمله ذاك مخطئًا ومنحرفًا عن جادة الصواب.

لذلك لابد أولا من ترتيب الأدلة حسب حجيتها في حالة تعددها، وإدراك طرق الترجيح بينها في حالة تعارضها، ثم صحة الاستدلال بما يلزم الاستدلال به منها.

قال الشيرازي: «والشرط الثالث، أن يستوفي الدليل بشروطه، فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره ويعتبر ما يجب اعتباره، لأنه متى لم يستوف الدليل بشروطه بل تعلق بطرف الدليل، أخطأ الحكم ولم يصل إلى المقصود»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 152 - 155 بتصرف.

(2) التقريب والإرشاد «الصغير»، للباقلاني، ج: 2، ص: 219 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 1، ص: 57 .

(3) التقريب والإرشاد، ج: 1، ص: 218 .

(4) شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص: 152 - 155 بتصرف.

وقال الجويني فيما نقله عن الباقلاني:

«ومن شرائطه أيضًا؛ أن يعلم الوجوه التي منها تدل الأدلة، ولا يكفيه العلم بذات الدلالة مع الذهول عن الوجه الذي منه تدل الدلالة»[1].

وقال السمعاني:

«**والثالث**: أن يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقته، بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره»[2].

والحياد عن هذا الشرط مما يوقع في النظر الفاسد، فإن من أسباب الوقوع في الخطأ في النظر العقلي: «أن يعدل - أي الناظر - عن الترتيب الصحيح في نظره فيقدم ما من حقه أن يؤخره، ويؤخر ما من حقه أن يقدمه.

ومنها: أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلًا على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها.

ومنها: أن يضم إلى صفة الدليل وصفًا يفسده... وجهل الناظر ببعض صفات الدليل، التي يحتاج إلى علمها، نقصان منه مفسد للنظر فيه»[3].

د - أن يستخدم نظره فيما يُعلم بالاكتساب، لا فيما يُعلم بالضرورة:

وهذا الشرط أضافه الإمام أبو مظفر السمعاني، حيث يقول وهو يعدد شروط النظر.

«**والرابع**: يجب أن يكون المطلوب علم الاكتساب، لا علم الضرورة»[4].

ويعني بذلك، أن الناظر ينبغي له أن يصرف جهده إلى النظر فيما هو غير بدهي ولا ضروري من المعلومات، بحيث ينظر ليصل إلى نتيجة محددة تحتاج لمعرفتها إلى بذل النظر، ولا ينبغي أن يبذل جهده في النظر فيما هو بدهي، من المعلومات مما يتفق عليه كل العقلاء أو كل أهل التخصص في فن معين من العلم.

---

(1) التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 129 .
(2) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، ص: 54 - 55 .
(3) التقريب والإرشاد «الصغير»، للباقلاني، ج: 2، ص: 219 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 1، ص: 57 .
(4) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، ص: 54 - 55 .

وهذا الشرط وإن كان واضحا ومفهوما من واقع الحال، إلا أن التأكيد عليه ربما كان ضروريا في مثل عصر السمعاني، حيث غلب الترف الفكري على أهل العلم وأصبحوا يدرسون حتى البدهيات ويبحثون فيها، ويستدلون لها.. فهذا الشرط مهم لادخار الطاقات الفكرية والاحتفاظ بها وعدم استنفاذ الجهود فيما لا يفيد.

المطلب الرابع: نتيجة النظر العقلي

النظر العقلي إذا تم وفق شروطه المطلوبة، وسار على المنهج الصحيح، كان مؤديًا إلى إدراك حكم علمي، كما قال الطوفي رحمه اللَّه:

«نعلم بدلالة العقل أن الأحكام تصدر وتحصل عن الأدلة عند نظر المستدل فيها، طالبا ليعرف الأحكام»[1].

فتكون نتيجة النظر العقلي هي المعرفة والإدراك النظري، ونعني بـ«المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره»[2].

كما نعني بـ«الإدراك النظري؛ الإدراك المكتسب بالتأمل والنظر في الأدلة، التي ينتقل الذهن فيها أو بواسطتها من المعلوم إلى المجهول، فهو إذن ما يحتاج في تحصيله إلى عملية من عمليات الاستدلال الفكري»[3].

وهذه المعرفة والإدراك النظريين، إما أن يكونا على سبيل اليقين، أو على سبيل غلبة الظن.

وقد عرف الإمام القاضي أبو بكر الباقلاني النظر بحسب ما يفضي إليه من قطع أو ظن، فقال: «النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا أو ظنًا، وهو مطرد في القاطع والظني»[4].

كما عرف ابن عقيل النظر بالنتيجة التي يؤول إليها، فقال: «هو التأمل والتفكر

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 141 .
(2) معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: 370 .
(3) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 23 .
(4) نقله الزركشي في البحر المحيط، ج: 1، ص: 42 .

والاعتبار بمعرفة الحق من الباطل، والفصل بين الحجة والشبهة، وهو فكرة القلب، وتأمله، ونظره المطلوب به علم هذه الأمور، وغلبة الظن لبعضها»[1].

كما عرفه الزركشي بنفي المنظور، فقال أيضًا: «النظر في الاصطلاح، الفكر المؤدي إلى علم أو ظن»[2].

أ - العلم:

العلم في اللغة: نقيض الجهل.. وعلمت الشيء، بمعنى: عرفته[3].

أما في الاصطلاح؛ فقد عرفه الإمام أبو بكر الباقلاني، بأنه: «معرفة المعلوم على ما هو به»[4].

وقد انتصر لهذا التعريف أيضًا الإمام أبو يعلى الفراء ودافع على صحته، لكنه أشار إلى إمكانية التخلي عن عبارة «على ما هو به» في التعريف دون أن يخل ذلك به، فقال:

«ولو قيل «معرفة المعلوم»، ولم يقل «على ما هو به»، كفى، ويكون ذلك تأكيدًا، لأن العلم لا يصح أن يتعلق بالمعلوم ويكون معرفة إلّا على ما هو به، ولو تعلق به على ما ليس به كان جهلًا، وخرج عن كونه علمًا، فلهذا صح أن نقتصر على قوله: معرفة المعلوم»[5].

أما إمام الحرمين الجويني، فقد أورد عددًا من التعريفات ورد عليها كلها، منها هذا التعريف الذي قال في التعليق عليه: «ولست أرى ما قاله القاضي - أي الباقلاني - سديدًا، فإن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي هي قيام المسئول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه، وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات»[6].

إلا أن إمام الحرمين رحمه الله لم يتمكن من صياغة تعريف منضبط للحد، واكتفى بالإرشاد إلى معناه من خلال مقابلته بغيره، ملتزمًا منهج السبر والتقسيم،

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 46 .
(2) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 42 .
(3) لسان العرب، لابن منظور، ج: 4، ص: 2797 ، مادة «علم».
(4) التقريب والإرشاد «الصغير»، لأبي بكر الباقلاني، ج: 1، ص: 174 .
(5) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 1، ص: 79 .
(6) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 99 - 100 .

وأشار إلى عدم ضرورية الحد فيما كان حده متعسرًا، قال:

«الرأي السديد عندنا؛ أن نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثة نبغي بها ميز مطلوبنا مما ليس منه، فإذا انتفضت الحواشي وضاق موضع النظر، حاولنا مصادفة المقصد جهدنا.

فنقول: الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به، والعلم خالفه في ذلك ويتميز عنه، والشك والظن يترددان بين معتقدين، وهو بخلافهما في ذلك، فلا يبقى إلا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به، من مقلد في ذلك مع التصميم والاستقرار، مع القطع بأنه ليس علمًا، والنظر في العلم الحق وما يتميز به عن عقد المقلد، فليجرد الناظر فكره لمحاولة الميز بينهما، فإن استتب له ذلك، فقد أحاط بحقيقة العلم.

فإن ساعدت عبارة سديدة في الحد حد بها، وإن لم تساعد اكتفى بدرك الحقيقة، ولم يضر تقاعد العبارة، فليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده»[1].

ثم إن ابن عقيل الحنبلي ساق هو الآخر عددًا من تعريفات العلم، ثم نقضها كلها، واختار تعريف العلم بأنه «وجدان النفس الناطقة للأمور بحقائقها»[2].

والحقيقة أن معركة تعريف العلم كبيرة بين العلماء، مع أن الأمر في موضوعنا أهون من ذلك كله، فنحن لا نريد بالعلم هنا سوى «الإدراك القطعي المطابق لمقتضى الدليل»، فلا يكون للدليل إلا مدلول واحد يدل عليه، ويكون هذا المدلول هو العلم الذي يؤخذ من هذا الدليل.

ونحن لا نعني بالعلم هنا سوى العلم الاكتسابي الذي هو «ما وقع عن نظر واستدلال، ومعنى النظر والاستدلال: ما يحصل العلم به عن ابتداء نظر وفكر.

وعلم الكسب على ضربين: عقلي وشرعي.

فأما العقلي، فهو ما لا يفتقر إلى شرع... مما لو نظر العاقل فيه وتدبره

---

(1) المرجع السابق نفسه، ج: 1، ص: 100

(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل.

لحصل له العلم من غير شرع.

وأما الشرعي، فهو العلم الواقع عن الكتاب والسنة وإجماع الأمة، والقياس على أحد هذه الأصول الثلاثة»[1].

فما يؤدي النظر فيه إلى العلم، يدخل فيه «جميع أدلة العقول المتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها، وسائر القضايا العقلية، ويدخل فيه جميع أدلة السمع الموجبة للعلم والقطع من نصوص الكتاب والسنة، ومفهومها، ولحنها، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول عليه الصلاة والسلام الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع دون غلبة الظن»[2].

ب - الظن:

الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض...

وقيل: الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان..

وفي المفردات: اسم لما يحصل عن أمارة[3].

ونحن نريد بالظن هنا «ما يقابل اليقين، أي الاعتقاد الذي لا يكون جازمًا»[4].

فالظن معناه ترجيح أحد المعنيين أو المعاني التي يحتملها الدليل، باعتبار أن المعنى الذي تم ترجيحه له مستندات تقويه على المعنى المرجوح، فكان أحق بالتقديم عليه.

«ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن: إنه طريق للظن أو موصل ومؤدٍ إليه؛ أنه مما يقع الظن عنده مبتدأ، لا أنه طريق كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريق للعلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا: يوصل ويؤدي،

---

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 1، ص: 82 .

(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 59 .

(3) انظر: التعريفات، للجرجاني، ص: 187 ، التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 492 .

(4) القرآن والنظر العقلي، لفاطمة إسماعيل، ص: 48 ، وقد أشارت في الهامش إلى: كشاف اصطلاح الفنون للتهانوي، ج: 4، ص: 939، ج: 6، ص: 1537 ، التفسير الكبير، للفخر الرازي، ج: 6، ص: 1533 .

وأنه طريق للظن»[1].

والظن واجب العمل به في الشريعة الإسلامية، باعتباره طريقًا من طرق إفادة الأحكام الشرعية، لا فرق في ذلك بينه وبين العلم الثابت بالدليل القطعي، ووجه الفرق بينهما عند التعارض فحسب، حيث يقدم القطعي على الظني..

قال أبو يعلى: «الظن طريق للحكم إذا كان عن أمارة مقتضية للظن، ولهذا يجب العمل بخبر الواحد إذا كان ثقة، ويجب العمل بشهادة الشاهدين وخبر المقومين إذا كانا عدلين، ويجب العمل بالقياس وإن كانت علة القياس مظنونة»[2].

وقال الرازي: «المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم، قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعًا، والظن واقع في طريقه»[3].

وقال نجم الدين الطوفي: «إن الفقيه إذا غلب على ظنه أن الحكم كذا، علم قطعًا بحصول ذلك الظن، لأنه أمر وجداني، كالصحة والسقم واللذة والألم، يقطع الإنسان بوجود ذلك من نفسه، وعلم قطعا بوجوب العمل عليه بمقتضى ذلك الظن، بناء على ما ثبت من أن الظن موجب للعمل، أي: إذا غلب على ظن المجتهد حكم، وجب عليه العمل والفتيا إذا سئلها»[4].

هذا، ولابد من الإشارة في نهاية هذا المبحث إلى أن وصول الناظر إلى العلم أو الظن في المسألة المنظور فيها، ليس أمرًا ضروريًا أو حتميًا، لأن الناظر «قد يصيب وقد يخطئ، وكلاهما نظر منه، وقد ينظر في شبهة وفي دليل، وقد يصل بنظره إلى العلم تارة إذا سلك فيه المسلك الصحيح ورتبه على واجبه ومقتضاه، وقد لا يصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه، أو نظر فيما هو شبهة وليس بدليل»[5].

* * *

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 59 - 60 .
(2) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 1، ص: 83 .
(3) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ج: 1، ص: 78 - 79 .
(4) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 157 - 158 .
(5) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 46

المبحث الثاني
الحد أو التعريف

المطلب الأول: مفهومهما عند الأصوليين

أ - الحد لغة واصطلاحًا:

الحد، في اللغة؛ المنع، «ولذلك سمي البواب حدادًا، لأنه يمنع من ليس من أهل الدار من الدخول إليها.. وسموا الحديد بهذا الاسم، لأنه يمنع من وصول السلاح إلى المتحصن به.. وسميت حدود الدار والأرض، لأنها تمنع أن يدخل في البيع ما ليس من المبيع، وكذا يخرج منه ما ليس هو من المبيع.. وسميت العقوبة حدًا، لما فيها من المنع من مواقعة الفواحش.. ومنه: إحداد المرأة في عدتها، لأنها تمتنع به من الطيب والزينة»[1].

أما بالنسبة للأصوليين فقد تنوعت تعريفاتهم للحد:

قال الباقلاني: «حد كل أمر محدود: هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقول جامع للمحدود، ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما يسأل عنه»[2].

وقد نقل الشيرازي تعريفا آخر للباقلاني، فقال:

«والعبارة الصحيحة في الحد؛ عبارة القاضي أبي بكر الباقلاني، قال: هو العبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به إحاطة تمنع من أن يدخل فيه ما ليس منه وأن يخرج منه ما هو منه»[3].

وقال الباجي: «الحد: هو اللفظ الجامع المانع»[4].

وقال أبو مظفر السمعاني: «هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى»[5].

---

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 1، ص: 75 .
(2) التقريب والإرشاد «الصغير»، للباقلاني، ج: 1، ص: 174 .
(3) شرح اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 1، ص: 145 - 146 .
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، ص: 10 - 11 .
(5) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 56 - 57 .

وقال أبو يعلى الفراء:

«معنى الحد: هو الجامع لجنس ما فرقه التفصيل، المانع من دخول ما ليس من جملته...

والزيادة في الحد نقصان في المحدود، لأن الحد متى جمع ذواتًا كانت متفرقة حال التفصيل، فمتى ضم إليه قدر زائد على المذكور خرج بعض الذوات من جملة الكلام، فيكون الحد للبعض بعد أن كان للجميع.

وقال أبو بكر الباقلاني: الزيادة فيه على ضربين: منها ما هو نقصان منه، ومنها ما هو ليس بنقصان.

فأما التي هي نقصان، نحو قولك: حد الواجب أنه في فعله ثواب، وفي تركه عقاب، فهذا يوجب خروج كل ما ليس بصيام عن كونه واجبًا، فعادت بالنقصان.

وأما ما ليس بنقصان، نحو قولك: حد الواجب؛ أنه فرض في فعله ثواب وفي تركه عقاب، فكل فرض واجب.

وأما النقصان من الحد، فإنه - أبدا - زيادة فيه، نحو قولك: حد الواجب ما كان في فعله ثواب، ولا يقرن به (في تركه عقاب)، فيدخل النفل في جملة الواجب، لأنه مما يثاب عليه»[1].

ب - التعريف لغة واصطلاحا:

حقيقة التعريف - في أصل اللغة - هو فعل المعرف، ثم أطلق في الاصطلاح على اللفظ المعرف به مجازا، لأنه أثر اللافظ، كما أن التعريف أثر المعرف»[2].

أما في الاصطلاح، فالتعريف «قول يشرح به مفرد من المفردات التصورية الكلية أو الجزئية لإفادة المخاطب تصور هذا المفرد بكنهه وحقيقته، أو لإفادته تمييزه عما عداه تمييزًا كاملًا»[3].

قال الطوفي:

«التعريف: هو تصيير الشيء معروفًا بما يميزه عما يشتبه به، بذكر جنسه

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 1، ص: 75 - 76.
(2) شرح مختصر الروضة، للطوفي ج: 1، ص: 114 - 115.
(3) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 62.

وفصله، أو لازم من لوازمه التي لا توجد في غيره، أو شرح اللفظ الغريب بلفظ مشهور مألوف»[1].

وقال الجرجاني: «التعريف عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر»[2].

وقال الكفوي: «التعريف: هو إعلام ماهية الشيء أو ما يميزه عن الغير»[3].

فالتعريف بالشيء - إذًا - هو الكشف عن خصائصه وبيان ما يتميز به عن غيره، أو هو شرح لفظ غريب بلفظ مرادف أكثر شهرة ووضوحًا.

ج - التفريق بين الحد والتعريف:

ذلك هو مفهوم كل من الحد والتعريف، فهل هناك فرق بينهما أو تمايز في حقيقتهما؟ . يقول الإمام نجم الدين الطوفي رحمه اللَّه في هذا الصدد:

«والتعريف أعم من الحد، لأن التعريف يحصل بذكر لازم، أو خاصة، أو لفظ، يحصل معه الاطراد والانعكاس، والحد لا يحصل إلا بذكر الجنس والفصل المتضمن لجميع ذاتيات المحدود، فكل حد تعريف، وليس كل تعريف حدا، لأنه قد لا يتضمن جميع الذاتيات»[4].

وهذا تفريق في الحقيقة متأثر بنظرة المناطقة إلى كل من التعريف والحد، أما الأصوليون، والمتقدمون منهم خاصة، فلا يفرقون بينهما، إذ أن كلًا من الحد والتعريف إنما يراد منهما تمييز المحدود أو المعرف عن غيره بوصف يخصه.

وفي ذلك يقول الفاكهاني[5]: «اعلم أن الحد والمعرف - في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين - اسمان لمسمى، وهو ما يميز الشيء عن جميع ما عداه»[6].

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 114 .

(2) التعريفات، للجرجاني، ص: 85 .

(3) الكليات، للكفوي، ص: 392 .

(4) شرح مختصر الروضة، للطوفي ج: 1، ص: 114 - 115 .

(5) هو عمر بن أبي اليمن علي بن سالم بن صدقة اللخمي المالكي، الشهير بتاج الدين الفاكهاني، كان فقيهًا فاضلًا متفننًا في الحديث والفقه والأصول والعربية والأدب، من مصنفاته: المنهج المبين في شرح الأربعين، التحفة المختارة في الرد على منكر الزيارة، توفي بالإسكندرية سنة: 734 هـ، (ترجمته في: الديباج المذهب، ص: 186 - 187).

(6) الحدود في ثلاث رسائل، للفاكهاني، ص: 9 .

وعلماء الشريعة الإسلامية في هذا يخالفون أهل المنطق اليوناني ومن حذا حذوهم من الفلاسفة الإسلاميين الذين يقولون إن القصد من الحد هو تصوير المحدود وتعريف حقيقته، في حين اكتفى علماء الشريعة الإسلامية بأن الحد هو تمييز المحدود عن غيره[1].

فثبت - إذًا - أن الحد والتعريف بمعنى واحد، غاية ما هنالك أن القدامى من الأصوليين وحتى المتأخرين منهم جروا على إطلاق لفظ الحد على التعريف، في حين أن المحدثين والمعاصرين أصبحوا يفضلون إطلاق مصطلح التعريف بدلا من مصطلح الحد.

المطلب الثاني: شروط صحة الحد أو التعريف

إن الحد أو التعريف، بما أن المراد منه هو الإيضاح والبيان والكشف عن معنى المصطلح، فلابد ليتحقق فيه هذا المراد أن تتوفر فيه جملة من الشروط، وهذه الشروط تتوفر حينما يتخلص التعريف أو الحد من جملة من العيوب، هي التي يحذر منها الإمام ابن عقيل حين يقول:

«اعلم أنه لا يجوز أن تأتي في الحد بالمشترك، كقولك في العلم: إدراك، فيدخل فيه سائر درك الحواس.

ولا بما لو أسقطته لم يختل الحد، لأنه هو الحشو، والحد خلاصة لا تحتمل الحشو، مع كونه مشروطا بإيجاز اللفظ، وذلك مثل قولك في حد الإنسان: الكاتب المتقلد السيف، وفي العلم: الذي لا يتطرق عليه شك ولا شبهة، فهذه زيادة في الحد تنقص المحدود، فخرج بعض الناس عن الحد، وتخرج بعض العلوم وهي الاستدلالية ويخص الحد بعلم الضرورة وعلم القديم سبحانه. . .

ولا يجوز فيه الإبهام، مثل قولك: وما جرى هذا المجرى أو مجرى ذلك، وما كان كذلك، حتى تتبين من أي وجه يكون.

ولا يجوز أن تأتي بالجنس الأعلى وأنت تقدر على الأدنى، مثل قولك في حد

(1) من تعليق للدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، على هامش كتاب: التقريب والإرشاد «الصغير» لأبي بكر الباقلاني، ج: 1، ص: 174، هـ: 1 .

الإنسان: جوهر أو جسم، وأنت تقدر أن تقول: حي، ولا باللفظ الأطول وأنت تقدر على الأقصر، مثل قولك: يمشي على رجلين ويبطش باليدين، ولا بالأعم وأنت تقدر على الأخص، مثل قولك: جسم، وأنت تقدر على: حي»(1).

هذا، وقد نص الأصوليون على ضرورة توفر الحد أو التعريف على جملة من الشروط الأساسية، وهي:

أ - الاطراد والانعكاس:

ومعناه؛ «أن يكون مساويًا تمامًا للمفرد الذي نشرحه...

فلا يصح أن يكون أعم منه، ولا أن يكون أخص منه، ولا أن يكون مباينًا له، لأنه إذا كان أعم فإننا نجعل المخاطب يدخل في تصوره جزئيات هي خارجة عن المفرد الذي نشرحه له، وإذا كان أخص منه فإننا نجعل المخاطب يخرج في تصوره جزئيات هي داخلة في المفرد الذي نشرحه له، وإذا كان مباينا له فإننا نشرح الشيء بمغاير له تماما، وبذلك نعطيه صورة غير صحيحة، ونوقعه في تصور خاطئ مخالف للواقع والحقيقة...

من كل هذا يتبين لنا أنه يشترط في التعريف أن يكون مساويا تماما للمفرد الذي نشرحه به، ويعبرون عن هذا الشرط بقولهم: يشترط في التعريف أن يكون جامعًا مانعا، وبقولهم: يشترط في التعريف أن يكون مطردًا منعكسًا»(2).

قال الشيرازي:

«من شرط الحد أن يطرد وينعكس، فيوجد المحدود بوجوده، ويعدم بعدمه... ومتى لم يكن كذلك لم يكن حدًا، وينطبق على المحدود انطباق الكف على الكف لا يفضل أحدهما على الآخر»(3).

وقال الجويني: «من حكم الحد؛ أن يكون مشروطا بالعكس لا محالة، شرعيًا كان أو عقليًا، وهو أن تقول في حد الشيء: إنه الموجود، فطرده أن تقول: كل شيء موجود، وعكسه أن تقول: وكل موجود شيء»(4).

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 16 - 17 .
(2) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 60 .
(3) شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 1، ص: 146 .
(4) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: ، من النص المحقق.

لذلك فإن التعريف يعتبر ناقصًا إذا اختل فيه هذان الشرطان.

من ذلك ما علق به الطوفي على تعريف مصطلح «الإباحة»، قال:

«اختلف الأصوليون في الإباحة، هل هي تكليف أم لا؟...

فإن قلنا: ليست تكليفا، صح تعريف التكليف بما ذكر، فيكون كل تكليف خطابا بأمر أو نهي، وكل خطاب بأمر أو نهي تكليفًا.

وإن قلنا: الإباحة تكليف، انتقض التعريف المذكور بها من جهة الطرد، وهو وجود الحد بدون المحدود، لأنه ليس كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي وجد التكليف، لأن الإباحة مثل قوله: ﴿...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا...﴾[1]، ﴿...فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا...﴾[2]، ﴿... وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...﴾[3]، ونحوه من المباحات، خطاب بأمر، وليس تكليفا.

وكذلك من جهة العكس، وهو انتفاء المحدود عند انتفاء الحد، لأنه ليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو نهي قد ينتفي، ويكون التكليف موجودًا في المباحات، إذ حقيقة الإباحة: التخيير بين الفعل وتركه، نحو: إن شئت فافعل، وإن شئت لا تفعل؛ وحقيقة التخيير غير حقيقة الأمر والنهي.

فإذا قلنا: الإباحة تكليف، فقد صح وجود التكليف مع انتفاء الأمر والنهي»[4].

ومن ذلك أيضًا ما انتقد به السمعاني تعريف المعتزلة للعلم:

«والذي قاله بعضهم - ويعني بهم المعتزلة -: إنه (أي العلم)؛ اعتقاد الشيء على ما هو به باطل؛ لأن اللّه تعالى عالم بعلم، على ما نطق الكتاب والسنة، ولا يطلق عليه الاعتقاد بحال، بل هو من صفات المخلوقين.

وإذا لم يكن الحد جامعًا، لم يكن صحيحًا»[5].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 31.
(2) سورة الأحزاب، الآية: 53.
(3) سورة المائدة، الآية: 2.
(4) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 177 - 178.
(5) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 37 - 38.

ب - اجتناب الغموض ومظنته فيه:

مهمة الحد أو التعريف هي الإيضاح والبيان، فنحن نعرف مصطلحًا ما أو عبارة ما، لكي نكشف عن معناها ونوضح المراد منها.

وهذا يقتضي بداهة أن تكون العبارات المستعملة في التعريف عبارات واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وإلا كانت سببًا في زيادة الإبهام والخفاء بدلًا من أن تكون سببًا في البيان والتوضيح.

يقول الطوفي:

«الحدود يجب أن يجتنب فيها الإبهام ومظنته، كاللفظ المجمل والمجاز والغريب، خصوصًا إذا لم يكن المجاز واضحًا»[1].

فمن شرط الحد - إذًا - «أن يكون أجلى وأوضح من المفرد التصوري الذي نشرحه، فإذا كان قولنا الشارح (تعريفنا) أخفى من المفرد الذي نشرحه أو مماثلًا له في الخفاء، فإن المخاطب لن يستفيد شيئًا من شرحنا وتعريفنا، بل يبقى في جهالته، ولا يستطيع أن يتصور هذا المفرد الذي نشرحه له عن طريق قولنا»[2].

يقول ابن النجار الفتوحي رحمه اللَّه:

«يجب مساواة الحد للمحدود، لأنه إن كان أعم فلا دلالة له على الأخص ولا يفيد التمييز، وإن كان أخص فلأنه أخفى، لأنه أقل وجودًا منه، ويجب أيضًا أن لا يكون في لفظه مجاز ولا مشترك، لأن الحد مميز للمحدود، ولا يحصل الميز مع واحد منهما»[3].

وما ذلك إلا لأن الاشتراك مخل بفهم المعنى المقصود، كما أن الغالب تبادر المعاني الحقيقية إلى الفهم دون المجازية[4].

ج - ألا يتوقف فهم التعريف على معرفة سابقة بالمعرف:

ينبغي في التعريف أن نستعمل ألفاظًا جديدة مباينة للفظ الذي نريد حده أو

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 161 .
(2) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 60 - 61 .
(3) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، ج: 1، ص: 92 .
(4) محمد الزحيلي ونزيه حماد: تعليقهما على شرح الكوكب المنير لابن النجار، ج: 1، ص: 92، هامش (4).

تعريفه، لأننا إذا استعملنا لفظًا من نفس مادة المصطلح المراد تعريفه نكون كمن يدور على نفسه، وكمن أراد تعريف الماء فقال إنه الماء.

لذلك كان من الضروري «أن لا يتوقف العلم بالتعريف على العلم بالمعرف، وإلا لزم الدور، وهو ممنوع عقلًا، كتعريف العلم بأنه إدراك المعلوم، وذلك لأنه لا يعرف المعلوم حتى يعرف العلم، فكيف يدخل المعلوم في تعريف العلم؛ فهو إذًا تعريف غير صحيح»[1].

المطلب الثالث: أهمية الحد أو التعريف في الجدل

«مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عما سواه، وليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية»[2].

لذلك تنطوي قضية المصطلح عند الأصوليين على أهمية بالغة، بل إنها تعتبر عندهم القضية الأساس في الدراسة الأصولية، فلا يكادون يتناولون قضية أصولية بالدراسة والبحث، إلا وتكون أول مسألة يبدؤون بها فيها هي تحديد المصطلح الذي تدور عليه القضية كلها، وذلك ببيان المعنى الدقيق له عندهم، وذكر محترزاته والقيود التي تجعله جامعًا لمواصفات موضوعه، مانعا لدخول غيرها عليه.

فالتعريف الاصطلاحي أو الحد - كما يسميه الأصوليون - يشكل القضية الأولى التي يتناولونها، بصدد دراستهم للمسائل الأصولية، وهذا لما أدركوه من أهمية لقضية المصطلح التي تصبح المحور العام للقضية المبحوثة كلها، ولا يمكن فهم القضية فهما واضحًا شاملًا، إلا بعد الإحاطة بمعنى المصطلح الذي هو المحور الجامع والكلي لها.

وإذا علمنا أن مسائل أصول الفقه، قد دار حولها جدل كبير بين علماء أصول

---

(1) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 61 .

(2) عبد السلام المسدي: معضلة المصطلح في واقعنا المعرفي، مجلة الثقافة - الجزائر، س: 13، ع: 76، رمضان - شوال 1403 هـ، يوليو - أغسطس 1983 م، ص: 53 .

الفقه أنفسهم، عرفنا مدى الأهمية التي تنطوي عليها قضية المصطلح عندهم[1].

فالجدل يقوم «على التعامل مع المعاني التي يسهل معها الحوار بقدر ما تكون واضحة متميزة، وبما أن تبادل المعاني لا يمكن أن يحصل إلا بواسطة الألفاظ، فإن الحاجة إلى ضبط دلالة الألفاظ وإلى تحديدها تصبح ماسة، ويلزم من هذا أن جميع الألفاظ المستعملة في الحوار... يجب أن تكون واضحة محددة، ويكون من واجب المتحدث أن يحدد مدلولات ألفاظه، ومن حق المستمع أن يطالبه بتحديد ألفاظه إن هو لم يحتط لذلك.

ولا سبيل إلى تحديد مدلولات الألفاظ عند الحاجة، إلا التعريف، الذي يلزم المتحدث بأن يقول: إني أعني باللفظ الفلاني الشيء الفلاني، إن كان المستمع لا يعرف مدلول اللفظ، أو طلب هو تحديد هذا المدلول، أو فعل المتحدث ذلك احتياطا ودفعا لكل التباس...

إن تحديد الألفاظ ليس مطلوبا من المتحدث لكي يفهم حديثه غيره فحسب، بل هو مطلوب منه أيضًا لكي يلتزم المعنى الذي حدده لنفسه قبل أن يحدده لغيره، إنه ينبغي له ذلك لكي يقاوم ميله الطبيعي إلى الانحراف عن المعنى الذي يكون قد حدده بلفظ معين، وذلك بإقحام معنى آخر في اللفظ يعده مماثلًا ومرادفًا للمعنى الأول، كما ينبغي له ذلك لكي يمنع المستمع من الانزلاق من معنى إلى معنى آخر وراء اللفظة الواحدة»[2].

فالتعريف أو الحد ينطوي على أهمية بالغة، بحيث لا يمكن القدح في هذه الأهمية ولا الانتقاص منها، وفي هذا قال ابن عقيل:

«قال قوم من الأصوليين: لا حاجة بنا إلى الحدود، ولا معنى لها، لأن في الأسماء غناء عنها، لأنها أعلام على المسميات..

وهذا باطل، لأن في الحدود أكبر المنافع التي لا يوجد مثلها في الأسماء، فمن

---

(1) مسعود فلوسي: التطور الدلالي للمصطلح الأصولي وأثره في اختلاف الفقهاء، بحث مقدم إلى الملتقى الدولي حول المصطلح العلمي في التراث الإسلامي، المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية - وهران، انظر: مجلة الحضارة الإسلامية، م، س، ص: 52 .

(2) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 35 - 37، بتصرف وتلخيص.

ذلك أن الاسم قد يستعمل عن جهة الاستعارة والمجاز، فإذا جاء الحد، بين الاستعارة والمجاز من الحقيقة، فتعظم المنفعة، لأن كثيرا منه قد يلتبس وَيُشْكِلُ فيحتاج فيه إلى نظر واستدلال، ومن ذلك أنه قد يتبين المحدود من طريق آخر، وهو أن فيه ذكر العلة والسبب الذي لأجله استحق الاسم والصفة، فيظهر معناه بظهور علته، مثل قولنا «حكيم» هو اسم، فإذا طلب الحد، ظهرت حقيقة الحكمة، فكانت كاشفة للعلة، مثل قولهم: هي صفة للمرء توجب إتقان الأفعال الصادرة عنه»[1].

ويرى الإمام المازري[2] فيما نقله عنه الزركشي أن الحد «إنما يحتاج إليه في التعليم للغير، وأما الطالب لنفسه إذا لاح له حقيقة ما يطلب صح طلبه، وإن لم يحسن عبارة عنه صالحة للحد، فلا يكون هذا شرطًا إلا في حق من أراد التعليم لا التعلم[3].

وقال ابن النجار الفتوحي في تأكيد أهمية الحد وضرورته:

«وهو - أي الحد - أصل كل علم، قال الفخر إسماعيل أبو محمد البغدادي[4] - من أصحابنا -: الحد على الحقيقة أصل كل علم، فمن لا يحيط به علمًا، لا نفع له بما عنده. وقاله أيضًا غيره، وهو صحيح»[5].

---

(1) الواضح، لابن عقيل، ج: 1، ص: 5، من طبعة جورج المقدسي، ج: 1، ص: 15، من طبعة عبد الله عبد المحسن التركي.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، المالكي، ويعرف بالإمام، محدث، حافظ، فقيه، أصولي، متكلم، أديب، ولد بمدينة المهدية بتونس سنة 453 هـ، وتوفي بها سنة 536 هـ، من تصانيفه: المعلم بفوائد مسلم، إيضاح المحصول في برهان الأصول، شرح التلقين، (ترجمته في، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 285 ، سير أعلام النبلاء، ج: 20، ص: 105 ، الديباج المذهب، ص: 279 - 281).

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 28 .

(4) هو إسماعيل بن علي بن الحسين البغدادي الأزجي الحنبلي، الفقيه الأصولي، النظار المتكلم، الملقب بفخر الدين، والمسمى بغلام ابن المنّي، له تصانيف في الخلاف والجدل، منها «التعليقة» و«المفردات» و«جنة الناظر وجنة المناظر»، في الجدل، توفي سنة 610 هـ، (انظر ترجمته في: شذرات الذهب، ج: 5، ص: 41).

(5) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، ج: 1، ص: 90 .

المطلب الرابع: منهج الأصوليين في التعريف

يقوم منهج علماء الأصول في الحد أو التعريف على جملة من القواعد المنهجية، التي عادة ما نجدها مطردة في كل دراساتهم، وهي:

أ - الجمع بين اللغة والاصطلاح:

جرت عادة الفقهاء والأصوليين في مؤلفاتهم على العناية بإيراد المعاني اللغوية والاصطلاحية لما يسوقونه من مصطلحات فقهية أو أصولية، ولا يتركون هذا إلا نادرًا جدًّا، وهذا ما يؤكده الطوفي رحمه اللّه إذ يقول:

«الأصوليون والفقهاء جرت عادتهم أنهم إذا انتصبوا لبيان لفظ، بينوه من جهة اللغة والشرع، فقالوا مثلًا: الفقه في اللغة كذا، وفي الاصطلاح الشرعي كذا»[1].

ويشير الإمام الشيرازي إلى أن هؤلاء العلماء إنما اعتنوا بإيراد مفاهيم المصطلحات في كل من اللغة والاصطلاح الأصولي أو الفقهي، لأن المعنى الاصطلاحي في العادة يكون مشتقًا في أبعاده كلها أو بعضها من أصل معناه اللغوي، ولذلك يراد إبراز هذا المعنى اللغوي حتى يعرف مدى صلته بالمعنى الاصطلاحي.

يقول الشيرازي:

«الشيء إذا كان له حقيقة في اللغة تحدد بأنه حكم شرعي، فلا بد أن يأتي بما تقتضيه حقيقته في اللغة، ولا يجوز أن يخل بمعناه الذي وضع له، وإن ضممنا إليه في الشرع أوصافًا ليحصل لنا الغرض المطلوب»[2].

ب - الاحتراز في التعريف:

من عادة الأصوليين حين يعرفون مصطلحًا ما، أن يشيروا إلى قيود التعريف التي احترز بها عن دخول غير المعرف في التعريف، فيقولون «احترز بكذا عن كذا»، فما معنى الاحتراز؟

قال الطوفي: «الكلام عليه في أبحاث:

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 129 .
(2) شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص: 159 .

الأول: في لفظ احترز، وهو افتعل، من قولهم: تحرزت من كذا، واحترزت منه، إذا توقيته، وأصله من الحرز، قال الجوهري: هو الموضع الحصين، يقال: هذا حرز حريز، ويقول المتكلم: احترزت بكذا من كذا، أي صرت في حرز من أن يدخل علي ما يفسد كلامي من جهة طرد أو عكس، أو غير ذلك.

الثاني: في معنى الاحتراز في الكلام وكيفيته، وذلك: أن الألفاظ جعلت دالة على المعاني والمسميات، وشأن الدليل أن يطابق المدلول، والمعرف أن يطابق المعرف، أي يكون طبقه ومساويًا له في العموم والخصوص، ولما كانت أجناس الأشياء شاملة لأنواعها، وأنواعها شاملة لأشخاصها، وكانت الأجناس والأنواع متعددة، منها العالي والسافل والمتوسط.. والأشخاص أيضًا متشابهة ومتباينة بالصفات، وكانت الأشخاص شائعة في أنواعها، والأنواع شائعة في أجناسها، لا جرم وجب على من أراد الكشف عن حقيقة شخص من نوع، أو نوع من جنس؛ أن يصفه بصفات مطابقة لا توجد إلا فيه، ولا يتصف بها إلا هو، فكلما قلَّت أوصافه كان أدخل في العموم والشيوع والاشتباه، وكلما كثرت أوصافه قرب من الكشف والتعين وزوال الاشتباه بغيره، وقل ما يشتبه به من نوعه أو جنسه، فكان كل وصف من تلك الأوصاف المخصصة محصنًا له من طائفة مما يشابهه أو يشتبه به، وحرزًا له منه، فهذا بيان كيفية الاحتراز...»[(1)].

من نماذج هذا المنهج عند الأصوليين، ما عرف به الرازي «الفقه»، حيث قال: «وأما الفقه، فهو - في أصل اللغة - عبارة عن (فهم المتكلم من كلامه).

وفي اصطلاح العلماء عبارة عن «العلم بالأحكام الشرعية، العملية، المستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة...

وقولنا «العلم بالأحكام»؛ احترز عن العلم بالذواتية.

وقولنا «الشرعية»؛ احتراز عن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة، فإن كل ذلك أحكام شرعية، مع أن العلم بها ليس من الفقه، لأن العلم بها ليس علمًا بكيفية عمل.

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 135 .

وقولنا «المستدل على أعيانها»؛ احتراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية، لأنه إذا علم أن المفتي أفتى بهذا الحكم، وعلم أن ما أفتى به المفتي هو حكم اللّه تعالى في حقه، فهذان العلمان يستلزمان العلم بأن حكم اللّه تعالى في حقه ذلك، مع أن تلك العلوم لا تسمى فقهًا، لما لم يكن مستدلًا على أعيانها.

وقولنا «بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة»؛ احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم، فإن ذلك لا يسمى فقهًا، لأن العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد ﷺ»[1].

ومن ذلك أيضًا؛ ما عرف به الجويني مصطلح «الأمر»، إذ يقول:

«الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به.

فذكرنا القول يميز الأمر عما عداه من الكلام.

وذكرنا المقتضي إلى استتمام الكلام يميزه عما عدا الأمر من أقسام الكلام.

وقولنا: بنفسه، يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة، فإن العبارة لا تقتضي بنفسها، وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها.

وذكرنا الطاعة يميز الأمر عن الدعاء، من غير جزم في طلب الطاعة»[2].

ج - نقد التعريفات المخالفة:

خضوعًا لمنطق المنهج الجدلي، فإن الأصولي لا يكتفي فحسب بتقديم تعريفه للمصطلح، بل ينتقل بعد ذلك إلى نقد تعريفات الاتجاهات الأخرى ويبين مواضع الخلل فيها، ثم يرد عليها بما ينقضها ويفضي إلى التأكيد على صحة مذهبه في التعريف وبطلان ما عداه من تعريفات؛ ومذهبه المختار قد يكون تعريفًا جديدًا يبتكره أو مذهبًا سابقًا ينتصر له.

مثال ذلك: ما أورده إمام الحرمين الجويني في تعريف «البيان»، حيث أورد التعريفات السابقة، ثم كر عليها بالنقض، واختار تعريفًا آخر يراه أكثر صوابًا،

---

(1) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ج: 1، ص: 78 - 80 .
(2) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 152 .

وذلك إذ يقول رحمه اللّه:

«اختلفت عبارات الخائضين في هذا الفن في معنى (البيان):

فذهب بعض من ينسب إلى الأصوليين إلى أن البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح.

وهذه العبارة، وإن كانت محومة على المقصود، فليست مرضية، فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة كالحيز والتجلي، وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب تبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون.

وقال قائل: البيان هو العلم.. وهو غير مرضي، فإن الإنسان ينهي الكلام إلى حد البيان، ويحسن منه أن يقول: تم البيان، وإن لم يفهم المخاطب، وقد يقول: بينت فلم يتبين.

والقول المرضي في البيان؛ ما ذكره القاضي أبو بكر، حيث قال: البيان هو الدليل، ثم الدليل ينقسم إلى العقلي والسمعي، واللّه سبحانه وتعالى مبين الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقلية عليها، والمسمع المخاطب مبين للمخاطب ما يبغيه إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض، فهذا منتهى المقصود في هذا الفن»[1].

المطلب الخامس: أنواع التعريفات عند الأصوليين

لم يجر الأصوليون على طريقة واحد أو على نمط واحد من التعريفات وإنما سلكوا في التعريفات مسالك متنوعة، نذكر منها:

أولًا: التعريف بالتمييز:

«ومقتضاه، أن يعين للمحدود من الأوصاف ما يكفي لفصله عن غيره، من غير ما حاجة إلى طلب الأوصاف التي تعرف بها حقيقته في ذاتها»[2].

من ذلك ما أورده الطوفي في تعريف المباح:

(1) البرهان في أصول الفقه، للجويني، ج: 1، ص: 124 - 125 .
(2) تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي - بيروت، ص: 273 .

«قال الآمدي: هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه (من غير بدل).. قلت: احترز بقوله (من غير بدل) من الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية، فإن التخيير لاحق لها، لكن بشرط الإتيان بالبدل»[1].

ثانيًا: التعريف بالضد أو بالتضاد:

«ومقتضاه؛ أن يقابل بين المحدود وضده، وأن يثبت له من الأوصاف ما هو منفي عن ضده، والعكس بالعكس، من غير ما حاجة إلى طلب الأوصاف التي تعرف بها مطابقته لذاته»[2].

من ذلك ما أورده الطوفي في شرحه على مختصره لروضة الناظر لابن قدامة:

«قوله: (المكروه ضد المندوب)، قلت: يظهر تضادهما على ما مضى في المندوب، وذكر هنا.. وقد ظهر من تقسيم الخطاب إلى الأحكام أن المندوب: هو المأمور غير الجازم، والمكروه: المنهي غير الجازم، فالمندوب قسيم الواجب في الأمر، والمكروه قسيم الحرام في النهي، فتحققت الضدية بينهما من حيث الحقيقة والمادة، أي من حيث حقيقتهما ومادتهما»[3].

ومن ذ لك أيضًا ما عرف به اللامشي الحنفي[4] مصطلح الجهل، حيث قال:

«والجهل، نقيض العلم، وقيل: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به. والصحيح هو الأول»[5].

ثالثًا: التعريف بالمثال:

ومعناه أن يكتفى في تعريف المصطلح بإيراد مثال له يبين معناه، دون الحاجة إلى إيراد حد خاص به، من ذلك ما عرف به البيضاوي مصطلح الاستقراء، حيث قال:

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 386 .

(2) تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص: 273 .

(3) شرح مختصر الروضة للطوفي، ج: 1، ص: 382 .

(4) هو أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، من وراء النهر، عاش في أواخر القرن الخامس الهجري وتوفي في أوائل السادس، من مؤلفاته: التمهيد لقواعد التوحيد، كتاب في أصول الفقه، (ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج: 3، ص: 437 ، كشف الظنون، ج: 1، ص: 114).

(5) كتاب في أصول الفقه، لأبي الثناء اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1995م، ص: 36 .

«الاستقراء، مثاله الوتر يؤدى على الراحلة، فلا يكون واجبًا، لاستقراء الواجب»[1].

فقد عرف البيضاوي الاستقراء بمثال له، ولم يبين صفاته اللازمة له التي يتميز بها عن غيره، وحتى المثال الذي ضربه لم يكن مثالًا مباشرًا وإنما كان مثالًا غير مباشر، فاستقراء أساليب الإيجاب في الألفاظ الشرعية هو الذي أفضى إلى إدراك أن الوتر ليس بواجب لأنه لم يثبت طلبه بهذه الأساليب.

رابعًا: التعريف بالتقسيم:

ومقتضاه أن يقوم المعرف بسبر عناصر جملة معينة حتى يصل إلى العنصر المراد تعريفه من بين عناصرها، فيتضح معناه في الذهن دون أن يحتاج إلى ضبطه في عبارة محددة.

ومثاله، ما نجده عند الإمام فخر الدين الرازي في تعريفه لمصطلحي «العلم والظن»، فهو لم يحدهما بعبارة موجزة كما هو حال كل تعريف أو حد، وإنما سبر وقسم كل مراتب الإدراك حتى اتضح من بينها معنى كل من العلم والظن. . قال:

«إن حكم الذهن بأمر على أمر، إما أن يكون جازمًا أو لا يكون.

فإن كان جازمًا: فإما أن يكون مطابقًا للمحكوم عليه أو لا يكون.

فإن كان مطابقًا، فإما أن يكون لموجب أو لا يكون.

فإن كان لموجب: فالموجب إما أن يكون «حسيًا»، أو «عقليًا» أو «مركبًا منهما»، فإن كان «حسيًا»، فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة، ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانية كاللذة والألم.

وإن كان «عقليًا»، فإما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية، أو لابد من شيء آخر من القضايا، فالأول هو «البدهيات»، والثاني «النظريات».

وأما إن كان الموجب مركبًا من الحس والعقل، فإما أن يكون من السمع

(1) منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي، مطبوع مع: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، للغماري، علق عليه وضبط تخريجاته: سمير طه المجذوب، عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1405 هـ/ 1985 م، ص: 245.

والعقل فهو «المتواترات».

أو من سائر الحواس والعقل وهو «التجريبيات» و«الحدسيات».

وأما الذي لا يكون لموجب، فهو «اعتقاد المقلد».

وأما الجازم غير المطابق فهو «الجهل».

وأما الذي لا يكون جازمًا، فالتردد بين الطرفين، إن كان على السوية فهو «الشك»، وإلا: فالراجح «ظن»، والمرجوح «وهم». . .»[1].

والنماذج من هذه الأنواع في التعريف كثيرة في كتب الأصوليين، يمكن لمن أراد مزيد أمثلة منها أن يقف عليها في مظانها من كتب علم أصول الفقه.

* * *

(1) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ج: 1، ص: 83 - 84 .

المبحث الثالث

الاستدلال

المطلب الأول: مفهومه عند الأصوليين

أ - الاستدلال لغة واصطلاحًا:

الاستدلال لغة، «استفعال من دل يدل، ومقتضاه بحسب اللغة؛ طلب الدليل»(1).

أما في الاصطلاح، فعرفه الباجي بأنه «الاهتداء بالدليل والاقتفاء لأثره حتى يوصل إلى الحكم»(2).

وقد عرف كل من أبي إسحاق الشيرازي وأبي يعلى الفراء وأبي مظفر السمعاني ونجم الدين الطوفي الاستدلال بأنه «طلب الدليل»(3).

وقال ابن عقيل موافقًا: «اعلم أن الاستدلال؛ الطلب للدلالة على المعنى»(4).

وقال في موضع آخر مبررًا ومؤكدًا الانتصار لهذا التعريف: «كما أن الاستعلام: طلب العلم، وكما أن الاستخبار: طلب الخبر، والاستفهام: طلب الفهم، والاستنطاق: طلب النطق، والاستشهاد: طلب الشهادة، والاستخراج: طلب الخروج، والاستحضار: طلب الحضور، والاستنصار: طلب النصرة، فالاستدلال: طلب الدليل، واللّه أعلم»(5).

وهو يطلق على فعل السائل وهو مطالبته المسؤول بإقامة الدليل، ويقع على المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول(6).

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 134 .
(2) الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي - بيروت، ط: 1، 1392 هـ/ 1973 م، ص: 41 .
(3) شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص: 156 ، العدة، لأبي يعلى، ج: 1، ص: 132 ، قواطع الأدلة، للسمعاني، ص: 56 ، شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 134 .
(4) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 447 .
(5) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 451 .
(6) شرح اللمع للشيرازي، ج: 1، ص: 156 ، قواطع الأدلة للسمعاني، ص: 56 .

وقد ذهب الطوفي إلى أن الاستدلال هو طلب الدليل مطلقا سواء كان دليلا نقليًا أو عقليًا، فقال عنه: «هو طلب الحكم بالدليل من نص أو إجماع أو قياس.

وقد يطلق الاستدلال على ما أمكن التوصل به إلى معرفة الحكم، وليس بواحد من الأدلة الثلاثة»[1].

ويرى ابن النجار الفتوحي - على خلاف الطوفي - أن الاستدلال هو «إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس شرعي»[2]؛ فهو يخصه بالأدلة العقلية دون غيرها، بدليل أنه يدخل فيه كلًّا من القياس الاقتراني، والقياس الاستثنائي، وقياس العكس.

أما الكفوي فينتصر لرأي الطوفي ويخالف ابن النجار، وذلك حين يقول في تعريف الاستدلال: «يطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقًا من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل»[3].

ولا خلاف في الحقيقة بين الفريقين، لأن الذين قالوا بانصراف الاستدلال إلى كل من النقل والعقل إنما أخذوا باصطلاح القدامى، والذين قالوا بانصرافه فقط إلى الأدلة العقلية إنما أخذوا باصطلاح المتأخرين الذين كانوا أكثر تأثرًا بغلبة الفلسفة والمنطق على الفكر الإسلامي في عصر الانحطاط.

والاستدلال الذي نعنيه في بحثنا هذا، هو إقامة الدليل، أو ما يسميه بعض العلماء (التقريب)، ويقصد به:

«سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، فإذا كان المطلوب غير لازم، واللازم غير مطلوب، لا يتم التقريب»[4].

ب - الدليل في اللغة والاصطلاح:

أما الدليل فهو في اللغة: «ما يستدل به»[5]، وهو «يطلق في اللغة على أمرين:

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 164 .
(2) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، ج: 4، ص: 397 .
(3) الكليات، للكفوي، ص: 114 .
(4) التعريفات، للجرجاني، ص: 89 .
(5) لسان العرب، لابن منظور، ج: 11، ص: 248 - 249 .

أحدهما: المرشد للمطلوب، على معنى أنه فاعل الدلالة ومظهرها، فيكون معنى الدليل: الدال، (فعيل)، بمعنى الفاعل، كعليم وقدير، مأخوذ من دليل القوم، لأنه يرشدهم إلى مقصودهم....

الثاني: ما به الإرشاد، أي: العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل، فقيل: حقيقة الدليل الدال، وقيل: بل العلامة الدالة على المدلول، بناء على استعمال المعنيين في اللغة»(1).

أما في الاصطلاح، فقد اختلف الأصوليون في تعريفه، فمنهم من جعله شاملًا لما أفاد العلم وما أفاد الظن، ومنهم من قصره على ما يفيد القطع.

فممن جعله شاملًا لما يفيد العلم والظن؛ الباقلاني الذي عرفه بأنه: «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»(2).

وقريب من هذا التعريف ما أورده الجويني حين قال في تعريف الأدلة: «هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارًا»(3).

وقال الشيرازي: «الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود، ويستعمل ذلك فيما يوجب العلم والظن»(4).

وعرفه ابن قدامة، بأنه «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن»(5).

وعرفه ابن الحاجب بأنه «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»(6).

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 34 - 35 .
(2) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، لأبي بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط: 1، 1413 هـ/ 1993 م، ص: 33 - 34 .
(3) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط: 1، 1405 هـ/ 1985 م، ص: 29 .
(4) شرح اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ج: 1، ص: 155 .
(5) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لابن قدامة، ص: 184 .
(6) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ص: 4 .

أما الذين ذهبوا إلى قصر الدليل على ما كان مفيدًا للقطع، فمنهم الإمام أبو حامد الغزالي الذي عرف الدليل بأنه «الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه»[1].

ومنهم الإمام فخر الدين الرازي الذي قال: «وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم»[2].

وقال الآمدي: «وأما حده - أي الدليل - على العرف الأصولي، فهو ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري»[3].

وهؤلاء يسمون ما كان مفيدا للظن «أمارة».

وقد شنع الإمام الشيرازي على القائلين بالتفريق بين ما كان مفيدًا للعلم وما كان مفيدًا للظن في إطلاق اسم الدليل، معتبرًا أن ذلك يخالف الإطلاق اللغوي الذي هو الأصل الواجب الالتزام به، فقال:

«وعند المتكلمين: إن الدليل لا يستعمل إلا فيما يوجب القطع كنص الكتاب والخبر المتواتر وإجماع الأمة والأدلة العقلية، فأما ما يوجب الظن فلا يسمى دليلا، وإنما يقال «أمارة»، كخبر الواحد والقياس، والدليل - عندهم - ما توصل بصحيح النظر فيه إلى ما جعل دليلا عليه.

وهذا غير صحيح، لأن حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء، فقد يرشد مرة إلى العلم ومرة إلى الظن، فاستحق اسم الدليل في الحالين.

يحقق ذلك أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل، فوجب التسوية بينهما.

وهذا المعنيُ، وهو أن اللّه تعبدنا بالظن في ما طريقه الظن، كما تعبدنا بالعلم في ما طريقه العلم، فإذا كان الموصل إلى العلم يسمى دليلًا، فكذلك الموصل

---

(1) المستصفى من علم أصول الفقه، لأبي حامد الغزالي، طبعه وصححه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1413 هـ، ص: 191 .

(2) المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، ج: 1، ص: 88 .

(3) الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: 1، 1404 هـ، ج: 1، ص: 28 .

إلى الظن، لأن كل واحد منهما مقصود في نفسه على حسب حاله، وقد ورد التكليف به، فلا وجه للتفرقة بينهما»[1].

وحاول الإمام الزركشي إيجاد تبرير لمذهب القائلين بالتفريق، فقال بعد أن أورد الخلاف بين الفريقين:

«قيل ولعل منشأه قول بعضهم: إن الأدلة الظنية لا تحصل صفات تقتضي الظن، كما تقتضي الأدلة اليقينية العلم، وإنما يحصل الظن اتفاقا عندها، ولهذا يقولون: إن الظنيات ليس فيها ترتيب، وتقديم وتأخير، وليس فيها خطأ في نفي الأمر كما يقول ذلك المصوبة.

وقال ابن الصباغ[2]: اختلف المتكلمون في إطلاق اسم الدليل على الظني، وإنما قصد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا في أن الجميع يسمى دليلًا وضعًا، وكذلك قال ابن برهان وابن السمعاني: الفقهاء لا يفرقون بينهما، وفرق بينهما المتكلمون، وهو راجع إلى اللفظ دون المعنى»[3].

وقد فصل الإمام الخطيب البغدادي في المسألة بما ينصف كلا الفريقين، فقال بعد أن حكى هذا الخلاف:

«قلت: والفقهاء يسمون أخبار الآحاد دلائل، والقياس وكل ما أدى إلى غلبة الظن سموه حجة ودليلًا، والمحققون من المتكلمين وأهل النظر يعيبونهم في ذلك، ويقولون: الحجة والدليل ما أكسب المحتج والمستدل علمًا بالمدلول عليه وأفضى إلى يقين؛ فأما ما يفضي إليه بغلبة الظن فليس بدليل في الحقيقة، وإنما هو أمارة.

---

(1) شرح اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ج: 1، ص: 155 - 156 .

(2) هو أبو نصر عبد السيد بن محمد البغدادي، المعروف بابن الصباغ، فقيه شافعي مشهور، ولد سنة 400 هـ، تتلمذ على أبي الطيب الطبري، درس في المدرسة النظامية، وكانت له مجادلات مع قاضي قضاة الحنفية أبي عبد الله الدامغاني، ضعف بصره في آخر حياته، توفي سنة 477 هـ ودفن في داره بالكرخ، له كتاب: الطريق السالم، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 237 ، سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 464 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 251).

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 35 - 36 .

قال الحافظ أبو بكر الخطيب رَحِمَهُ اللَّهُ قلت: وما غلط الفقهاء ولا المتكلمون، أما المتكلمون فقد حكوا الحقيقة في الدليل والحجة، وأما الفقهاء فسموا ما كُلِّفُوا المصير إليه بأخبار الآحاد والقياس وغيره مما لا يكسب علما وإنما يفضي إلى غلبة الظن دليلًا، لأن اللَّه تعالى أوجب عليهم الحكم بما أدى إلى غلبة الظن من طريق النظر فسموه حجة ودليلًا للانقياد بحكم الشرع إلى موجبه، وقد قيل: إنما سموا ما أفضى إلى غلبة الظن دليلًا وحجة في أعيان المسائل لأنه في الجملة معلوم (أعني أخبار الآحاد والقياس)، وإنما يتعلق بغلبة الظن أعيان المسائل، فأما الأصل فإنه متيقن مقطوع به»[1].

فالخلاف بين الفريقين لفظي، وليس له تأثير على الاستدلال، إذ أن كلًا من الدليل والأمارة يستدل بهما ويتوصل بهما إلى معرفة الأحكام الشرعية أصولًا كانت أو فروعًا، والمكلف مطالب باتباع ما دل عليه الدليل سواء كان ما أفضى إليه قطعًا أو ظنًا.

المطلب الثاني: أهمية الاستدلال في الجدل الأصولي

ينطوي الاستدلال في الجدل الأصولي على أهمية بالغة، ذلك أن الجدل حوار و«ما دام الغرض من الحوار إنما هو الإقناع، فإن الإقناع لا يمكن أن يحصل إلا بالحجة التي هي حركة عقلية قبل أن تكون بنية لفظية مؤلفة من عناصر معينة تربط بينها علاقات معينة، وتترتب فيما بينها ترتيبًا معينًا.

إن الإقناع يكون بإلزام المستمع بقبول الرأي عندما يضطر إلى ذلك اضطرارًا، وعندما يجد جميع منافذ الإفلات من التسليم مسدودة، ولهذا ينبغي للمستدل أن يبادر إلى سد هذه المنافذ التي يمكن أن يفلت منها المستمع الذي لا يمكن أن يمنعه أي مانع من استعمالها إن كان رافضًا لرأي المتحدث»[2].

وهكذا فإن «الجدال لا يكون مفيدًا وموضوعيًا إلا إذا توفرت الأدلة على إثباته، ودحض ما يمكن أن ينشأ حول الموضوع وحول الأدلة المثبتة من شبه»[3].

---

(1) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 23 - 24 .
(2) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 38 .
(3) الجدل في القرآن، لمحمد التومي، ص: 88 .

ويقتضي الجدل المنطقي السليم أن يجري الاستدلال على أسسه المنطقية السليمة، ولا يحيد عن الطرق المشروعة إلى الطرق غير المشروعة، ذلك أن «من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحًا مرتبًا ترتيبًا قويمًا. . وقد يوقع الاستدلال - إذا كان فاسدًا - على مذهب فاسد، وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح»(1).

المطلب الثالث: الأدلة النقلية

الأدلة المستعملة في علوم الشريعة الإسلامية نوعان: نقلية وعقلية.

فأما الأدلة النقلية، فهي ما يعرف بالسمعيات، ويعرفها الباقلاني، فيقول: «وأما السمعيات فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة، وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من اللّه تعالى فيها، أو اصطلاح صدر عن الاختيار»(2).

فالأدلة النقلية: إما نقلية شرعية أرشد إليها الشارع الحكيم مباشرة، وهي الكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابي، أو نقلية لغوية عرفت بتواضع العرب على مألوف وعادة معينة في الخطاب، فأصبح فهم كلام العرب مستندًا إلى عادتهم تلك، وأي فهم مخالف لتلك العادة هو فهم خاطئ.

وترجع الأدلة النقلية الشرعية في أصولها جميعًا إلى القرآن الكريم لأنه هو الذي دل على حجيتها وأرشد إلى الأخذ بها، يقول إمام الحرمين الجويني:

«الأصل في السمعيات كلام اللّه تعالى، وهو مستند قول النبي ﷺ، ولكن لا يثبت عندنا كلام اللّه تعالى إلا من جهة من يثبت صدقه بالمعجزة، إذا أخبر عن كلام اللّه تعالى، فمآل السمع إلى كلام اللّه تعالى، وهو متلقى من جهة رسول اللّه ﷺ، ومستند الثقة بالتلقي منه؛ ثبوت صدقه، والدال على صدقه المعجزة، والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول، وذلك مستند إلى اطراد العرف في إعقاب القرائن للعلم، وثبوت العلم بأصل الكلام للّه تعالى، يدل عليه

(1) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج: 1، ص: 17 .
(2) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.

وجوب اتصاف العالم بالشيء بالنطق الحق الصدق عما هو عالم به، فإذا ذكرنا في مراتب السمعيات الكتاب فهو الأصل، وإذا ذكرنا السنة فمنها تلقي الكتاب، والأصل الكتاب.

فأما الإجماع فقد أسنده معظم العلماء إلى نص الكتاب، وذكروا قول اللّه تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ...﴾[1]، وهذا عندنا ليس على رتبة الظواهر، فضلًا عن ادعاء منصب النص فيها، وإنما يتلقى الإجماع من أمر متعلق بالعادة أولًا، فإن علماء الدهر إذا قطعوا أقوالهم جزمًا في مظنون، وعلم استحالة التواطؤ منهم، فالعرف يقضي باستناد اعتقادهم واتفاقهم إلى خبر مقطوع به عندهم... فإذا ليس الإجماع في نفسه دليلًا، بل العرف قاض باستناده إلى خبر، والخبر مقبول من أمر اللّه تعالى بقبوله، وأمر اللّه من كلامه، وكلامه متلقى من رسوله ﷺ، وصدق رسوله من مدلول تصديق اللّه تعالى إياه بالمعجزة، وما ذكرناه من الخبر في أثناء الكلام؛ عنينا به الخبر المتواتر النص الذي ثبت أصله وفحواه قطعًا.

فأما خبر الواحد، إن عد من مراتب السمعيات، فلا نعني بذكره أنه يستقل بنفسه، ولكن العمل عنده يستند إلى خبر متواتر، وإلى إجماع مستند إلى الخبر المتواتر، وكذلك القول في القياس.

وبالجملة: أصل السمعيات كلام اللّه تعالى، وما عداه طريق نقله أو مستند إليه»[2].

أما مألوف العرب في الخطاب، فقد دعا الأصوليين إلى الاهتمام به نزول النص القرآني، وكذا ورود السنة النبوية على وفق هذا المألوف، وطبقا لقواعده ومبادئه، بحيث لا يمكن فهم نصوص الوحي إلا في إطار قواعد اللغة العربية ومألوف العرب في الخطاب.

ولذلك فإن الأصوليين لم يكتفوا باستنباط القواعد اللغوية وتقريرها لتفسير

(1) سورة النساء، الآية: 115 .
(2) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 119 - 120 .

النصوص، بل راحوا يستقرئون الأدلة من واقع مألوف العرب في الخطاب لإسناد هذه القواعد وإثباتها.

وفيما يلي نماذج من استدلالات[1] الأصوليين بالأدلة النقلية:

أ - استدلال الأصوليين بالكتاب على القواعد الأصولية:

من ذلك؛ استدلالهم على اقتضاء الأمر المجرد عن القرينة الإيجاب، بقوله تعالى: ﴿... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2]، فإن اللَّه قد توعد الذين يخالفون أمر الرسول ﷺ بأن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم، ولا يتوعد بالفتنة والعذاب إلا على ترك الواجب، فثبت أن امتثال أمره ﷺ واجب[3].

ومن ذلك أيضًا؛ استدلالهم على عدم جواز التكليف بما لا يطاق شرعًا بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾[4]، ووجه الاستدلال أن اللَّه نفى من شرعه تكليف النفس بما لا تستطيع، فإن الوسع في اللغة هو الطاقة والجهد[5].

ومن ذلك كذلك؛ استدلالهم بمجموع آيتين فأكثر في موضع واحد، بحيث لا تستقل إحدى الآيتين بالدلالة على القاعدة حتى تضم إليه الآية أو الآيات الأخرى، وذلك كما في استدلالهم على أنه ليس من شروط الاستثناء كون المستثنى أقل من المستثنى منه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا

---

(1) تناول الدكتور عياض بن نامي السلمي «استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية» بدراسة مستقلة في كتاب كامل، نشره على حسابه الخاص، في الرياض، طبعة: 1، سنة: 1418 هـ، وعنه أخذنا الأمثلة المتعلقة باستدلالات الأصوليين بالقرآن والسنة، هنا، كنماذج مختارة، ومن أراد مزيدًا من التفصيل فعليه بالكتاب.

(2) سورة النور، الآية: 63 .

(3) انظر: أصول السرخسي، ج: 1، ص: 18 ، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج: 1، ص: 270 ، إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 195 ، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 2، ص: 146 .

(4) سورة البقرة، الآية: 286 .

(5) انظر: المحصول، للرازي، ج: 2، ص: 220 ، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 1، ص: 137 .

﴿مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾[1]، وقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾[2]، ووجه الاستدلال أنه في الآية الأولى استثنى الغاوين من مجموع العباد، وفي الآية الثانية استثنى العباد من مجموع الغاوين، فإن كان الغاوون أكثر من غيرهم فقد حصل المطلوب بالآية الأولى، وإن كان العباد المخلصون أكثر فقد حصل المقصود بالآية الثانية، ولا يمكن الاكتفاء بإحدى الآيتين وحدها في الدليل، إذ قد ينازع المخالف في كون المستثنى فيها أكثر من الباقي، أما إذا جمعنا الآيتين فيلزم أن يسلم إحداهما[3].

ب - استدلال الأصوليين بالسنة على القواعد الأصولية:

من ذلك مثلًا، استدلالهم على أن المندوب لا يصير واجبًا بالشروع فيه، بقوله ﷺ: **(الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر)**، وفي رواية **(أمين نفسه)**[4]، ووجه الاستدلال من الحديث؛ أن النبي ﷺ جعل الصائم المتطوع مخيرًا بين إتمام الصوم وقطعه، ولو كان الشروع في المندوب ينقله إلى الوجوب لما جاز للصائم قطع صيامه[5].

ومن ذلك استدلالهم على أنه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بحديث فرضية الصلاة، **حيث فرضت الصلاة أول ما فرضت خمسين صلاة، فسأل رسول الله ﷺ ربه أن يخففها عن أمته عدة مرات حتى جعلها الله خمس صلوات في اليوم والليلة**[6]. . فهذا دليل صريح على وقوع النسخ قبل التمكن من الفعل[7].

(1) سورة الحجر، الآية: 4 .
(2) سورة ص، الآيتان: 82 و83 .
(3) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ج: 2، ص: 752 ، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 1، ص: 297 .
(4) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في إفطار الصائم المتطوع، رقم: 664، وقال: في إسناده مقال: انظر: كنز العمال، للمتقي الهندي، ج: 8، ص: 555، رقم: 24140 .
(5) انظر: المحصول، للرازي، ج: 2، ص: 211 .
(6) هو حديث طويل أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم: 2968 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم: 238 ، والنسائي في سننه، كتاب الصلاة، رقم: 444 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، رقم: 17164 و17165 .
(7) انظر: أصول السرخسي، ج: 2، ص: 64 ، إحكام الفصول، للباجي، ص: 407، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 3، ص: 130 .

ومن ذلك أيضًا استدلالهم على أن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد والمخطئ معذور مأجور، بحديث: (**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**)(1)، ووجه الاستدلال من الحديث؛ أن الرسول ﷺ قسم المجتهدين إلى مخطئ ومصيب، ولو كان الجميع مصيبين ما صح هذا التقسيم ولا صح التفريق بين المجتهدين في الأجر، فلما وجدنا النبي ﷺ فرق بين المجتهد المصيب والمجتهد المخطئ في مقدار الأجر، فجعل للأول أجرين وللثاني أجرًا واحدًا، عرفنا أن المصيب أحد المجتهدين، وأن المخطئ معذور، وله أجر اجتهاده(2).

ج - استدلال الأصوليين بالإجماع على القواعد الأصولية:

من ذلك مثلًا: استدلال الطوفي بالإجماع على كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة، كما أنهم مخاطبون بأصولها: «... ومن المآخذ السمعية: الإجماع على أن النبي ﷺ دعا الناس عامة إلى قبول جميع ما جاء به»(3).

وواضح هنا أن هذا الاستدلال بالإجماع ليس استدلالًا في موضوع النزاع، وإنما هو مدخل للإقناع بالرأي في محل النزاع.

ومن ذلك أيضًا الاستدلال بالإجماع على أن نفي الحكم هو في ذاته حكم شرعي، قال الزركشي: «... الذي كان ينصره محمد بن يحيىٰ(4) تلميذ

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 6805، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 3240، ورواه بألفاظ مقاربة الترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ، رقم: 1248، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، رقم: 3103، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم: 2305، وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، باب حديث عمرو بن العاص عن النبي، رقم: 17106.

(2) انظر: العدة في أصول الفقه، للفراء، ج: 5، ص: 1554، إحكام الفصول، للباجي، ص: 710، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 4، ص: 186، بذل النظر، للأسمندي، ص: 702.

(3) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 214.

(4) هو أبو سعد محمد بن يحيى بن منصور النيسابوري، الإمام المعظم الشهيد، تلميذ أبي حامد الغزالي، ولد سنة 476 هـ، وتفقه على الغزالي وبه عُرف، له تصانيف كثيرة منها: المحيط في شرح الوسيط، الانتصاف في مسائل الخلاف، كان إمامًا مناظرًا ورعًا زاهدًا متقشفًا، توفي =

الغزالي: أن نفي الحكم حكم شرعي، كنفي الصلاة السادسة، ونفي الزكاة عن عبيد الخدمة، سواء تلقيناه من موارد النصوص، أو من مواقع الإجماع، واحتج بإجماع الأمة على أن المجتهد إذا استفرغ وسعه في البحث عن مظان الأدلة فلم يظفر بما يدل على الحكم، فهو متقيد بالقطع بالنفي والعمل به، وما ذاك إلا للإجماع الدال على نص بلغهم عن الرسول عليه الصلاة والسلام: إنكم إذا لم تجدوا دليل الثبوت فاجزموا بالنفي، فقد تعلق بنا خطاب الجزم بالنفي فتوى وعملًا، ولا معنى للحكم الشرعي غير هذا»[1].

د - استدلال الأصوليين بعمل الصحابة على القواعد الأصولية:

من ذلك ما عرضه الجويني من تمسك الفقهاء بعمل الصحابة فيما يتعلق بصيغة الأمر، قال: «وأما الفقهاء... من أظهر ما ذكروه أن الصحابة الماضين، والأئمة المتقدمين رضي اللّه عنهم أجمعين، كانوا يتمسكون بمطلق الأمر في طلب إثبات الإيجاب، ولا ينزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه»[2].

ومن ذلك أيضًا ما استدل به السمعاني لإفادة الأمر الوجوب، حيث ذكر من بين الأدلة على ذلك: «إن المتعارف من أمر الصحابة رضي اللّه عنهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول صلوات اللّه عليه الوجوب، وسارعوا إلى تنفيذها، ولم يراجعوه فيها، ولم ينتظروا بها قران الوعيد وإرادته إياها بالتوكيد، ولو كان كذلك لحكي عنهم، ولنقلت القرائن المضافة إلى الأوامر كما نقلت أصولها، فلما نقلت أوامره ونقل امتثال الصحابة لها على البدار من غير تلبث وانتظار، ونقل أيضًا احترازهم عن مخالفتها بكل وجه، عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب»[3].

هـ - استدلال الأصوليين بمألوف العرب في الخطاب على القواعد الأصولية:

من ذلك ما استدل به الجويني لرأيه في أن صيغة الأمر المطلقة تقتضي

= سنة: 548 هـ مقتولًا، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 325، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 7، ص: 25).

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 122.

(2) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 161.

(3) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 103، انظر أيضا ص: 341.

الامتثال، والمرة الواحدة لا بد منها، وأنه على الوقف في الزيادة، حيث قال في استدلاله:

«. . . فلست أنفيه، ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة.

والدليل القاطع فيه: أن صيغة الأمر، وجملة صيغ الأفعال عن المصدر، والمصدر لا يقتضي استغراقًا ولا يختص بالمرة الواحدة، والأمر: استدعاء المصدر، فنزل على حكمه، ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة والتوقف فيما سواها، فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو صالح له لو وصف به، وذلك يستدعي إبانة بقرينة».

ولا يكتفي بهذا فحسب، بل يزيد ذلك بيانا بضرب الأمثلة للقاعدة اللغوية التي استدل بها، فيقول عقب ما سبق: «فإذا وضح هذا مستقلًا، طاب بعده ضرب صيغ الأفعال مثالًا، فإذا قال القائل: تصدق زيد، لم يتضمن اختصاصًا بصدقة واحدة، بل الأمر فيه على حسب ما نبهنا عليه في الأمر»[1].

ومثاله أيضًا رد الشيرازي على من فرقوا بين الدليل والأمارة، باعتبار أن الدليل ما دل على القطع، والأمارة ما دل على الظن، حيث قرر أنهما بمعنى واحد، واستدل على ذلك بعرف العرب في الخطاب، فقال: «يحقق ذلك أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل، فوجب التسوية بينهما»[2].

ومن ذلك أيضًا ما استدل به السمعاني لقوله بأن (الواو) يراد بها الجمع واشتراك الثاني فيما دخل فيه الأول، وليس المراد بها الترتيب، حيث قال: «ويدل عليه: أن العرب استعملت الواو في باب «التفاعل»، يقال: تقاتل زيد وعمرو، ولو قال: تقاتل زيد ثم عمرو، لم يكن صحيحًا»[3].

(1) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 167 .
(2) شرح اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 1، ص: 155 - 156 .
(3) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 64 - 65 .

المطلب الرابع: الأدلة العقلية

ونعني بها ما يرشد إليه العقل من براهين وحجج منطقية يتم استخدامها من قبل الإنسان في إقناع الغير - عقلًا - بما يراه من آراء وأفكار ومفاهيم ومعلومات.

ويمكن أن نستأنس هنا بتعريف الإمام الجويني في تعريف الدليل العقلي بأنه «ما دل على المطلوب به بوصف هو في نفسه عليه غير مفتقر إلى واضع واصطلاح»[1].

ووظيفة الأدلة العقلية أن تسند وتقوي الاحتجاج بالأدلة النقلية أو تقوم مقامها في حالة عدم توفرها، لا أن تعارضها أو تدل على غير مدلولها.

وقد ذهب الظاهرية إلى عدم صحة الاحتجاج بأدلة العقل ووجوب الاكتفاء بأدلة النقل، لكن الذي عليه جمهور علماء المسلمين العمل بالأدلة العقلية إلى جانب الأدلة النقلية.

«قال أبو الحسين بن القطان[2]: أنكر داود وأصحابه أدلة العقول».

وذهب أبو بكر الصيرفي[3] إلى أنها صحيحة، إلا أن اللّه تعالى لم يحوجنا إليها، لأن أول محجوج بالسمع آدم عليه السلام حيث قيل له: «لا تأكل»، فدل على أن أدلة العقل قد كفينا الأمر فيها واستقللنا بالسمع، قال: وعندنا أن دلائل العقول صحيحة، بها ندري الأشياء، لأن العلم بالمعجزة إنما دل عليها العقل، وقال تعالى: ﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ...﴾[4]، ولم يرد سبحانه بالأفئدة قطعة اللحم، وإنما أراد به التمييز، وبهذه الآية احتج على أن محل العقل الفؤاد.

---

(1) التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 120 .

(2) هو أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان، من كبار علماء الشافعية، له مؤلفات في أصول الفقه وفروعه، توفي سنة: 359 هـ، (ترجمته في: تاريخ بغداد، ج: 4، ص: 365 ، طبقات الفقهاء، ص: 209).

(3) هو أبو بكر محمد بن عبد اللّه الصيرفي، الشافعي، البغدادي، فقيه، متكلم، محدث، تفقه على ابن سريج، وسمع الحديث، وتوفي بمصر سنة 330هـ، من تصانيفه: شرح رسالة الشافعي، دلائل الأعلام على أصول الأحكام، كتاب في الإجماع، (ترجمته في، طبقات الفقهاء، ص: 128 ، وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 199 ، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 116).

(4) سورة الأحقاف، الآية: 26 .

وقال الأستاذ أبو إسحاق[1]: الذي عليه الإسلاميون وغيرهم أن العقول طرق المعلومات، قال: وأنكرت طائفة من المحدثين ذلك، وقالوا: لا يعرف شيء إلا من قول النبي ﷺ»[2].

لكن هذه الأدلة العقلية لا يصح الاحتجاج بها دائمًا وفي كل الحالات، إذ أن هنالك حالات لا مجال للاستدلال فيها بسوى النقل أو السمع.

قال السمعاني: «العقول لا مجال لها في مقتضيات العبارات»[3].

من ذلك قول إمام الحرمين في تجويز ثبوت اللغات توقيفا أو اصطلاحًا، دون ترجيح لأحدهما: «فإن قيل: فإذا أثبتم الجواز في الوجهين عمومًا، فما الذي اتفق عندكم وقوعه؟ قلنا: ليس هذا الآن مما يتطرق إليه بمسالك العقول، فإن وقوع الجائز لا يستدرك إلا بالسمع المحض، ولم يثبت عندنا سمع قاطع فيما كان من ذلك، وليس في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[4] دليل على أحد الجائزين، فإنه لا يمتنع أن اللغات لم يكن يعلمها فعلمه اللّه تعالى إياها، ولا يمتنع أن اللّه تعالى أثبتها ابتداء وعلمه إياها»[5].

والأدلة العقلية كثيرة متنوعة لا تحصى، وأبرز ما يحتج به الأصوليون منها:

أ - الاستدلال بالملازمة:

«الملازمة لغة: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واللزوم والتلازم بمعناه.

واصطلاحًا: كون الحكم مقتضيًا للآخر، على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضروريًا، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل».

---

(1) هو أبو إسحاق، ركن الدين، إبراهيم بن محمد الإسفراييني، الفقيه الشافعي، المتكلم، الأصولي، توفي بنيسابور سنة 418 هـ، من تصانيفه: جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين، تعليقة في أصول الفقه، (ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 353، طبقات الشافعية، ج: 2، ص: 170).

(2) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 40.

(3) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 87.

(4) سورة البقرة، الآية: 31.

(5) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 131.

ونريد هنا بالملازمة؛ الملازمة الذهنية التي «هي كون الشيء مقتضيًا للآخر في الذهن، أي متى ثبت تصور الملزوم في الذهن، ثبت تصور اللازم فيه، كلزوم البصر للعمى، فإنه كلما ثبت تصور العمى في الذهن ثبت تصور البصر فيه»[1].

وقال الطوفي: «الملازمة هي كون أحد الشيئين ملازمًا للآخر، لا ينفك عنه، فيستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم، لاستحالة وجود ملزوم لا لازم له»[2].

وهذا النوع من الاستدلال يسميه الإمام أبو حامد الغزالي «الاستدلال بالخاصية»، ويريد به: «الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته، أو بوجود نتيجته»، و«معنى الخاصية: الملازمة لذاته على وجه لا ينفصل عنه، ووجود الشيء يدل على ما يلازمه ولا ينفك عنه»[3].

من ذلك ما استدل به الإمام فخر الدين الرازي، لقوله بأن إطلاق بعض الألفاظ اللغوية على معاني شرعية جديدة مجازًا، واشتهار هذه الألفاظ بدلالتها على هذه المعاني، يجعلها حقائق لغوية، قال: «المختار: إن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز؛ من الحقائق اللغوية.. لنا (أي دليلنا): أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني، لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيًا، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

أما الملازمة، فلأن هذه الألفاظ مذكورة في القرآن، فلو لم تكن إفادتها لهذه المعاني عربية، لزم أن لا يكون القرآن كله عربيًا.. وأما فساد اللازم، فلقوله تعالى: ﴿... قُرْءَانًا عَرَبِيًّا...﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ...﴾[5]»[6].

---

(1) التعريفات، للجرجاني، ص: 293 - 294 ، التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 675 - 676 .

(2) شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي،ج: 1، ص: 229 - 230 .

(3) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، نشر: رئاسة ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد - بغداد، 1390 هـ/ 1971 م، ص: 442 .

(4) سورة يوسف، الآية: 2 .

(5) سورة إبراهيم، الآية: 4 .

(6) المحصول في علم أصول الفقه، ج: 1، ص: 299 - 300 .

ب - الاستدلال بالسبر والتقسيم:

مما يعتمده الأصوليون من أدلة لإثبات صحة مذاهبهم الأصولية:

«الاستدلال بالتقسيم، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يذكر الأقسام التي يمكن أن يعلق عليها الخصم ويبين فساد جميعها، فيثبت أن الحق في خلافها.

والثاني: أن يذكر الأقسام التي يمكن تعليق الحكم عليها فيبين فساد جميعها إلا واحدًا منها، فيثبت أن الحق في ذلك واحد»[1].

ويسمي الإمام أبو حامد الغزالي هذا النوع من الاستدلال العقلي «برهان الخلف»، ويقول عنه «هو أن لا يتعرض (أي المستدل) للمقصود، ولكن يبطل ضده المقابل له، وإذا بطل أحد الضدين تعين الضد الآخر.. وحاصل ذلك يرجع إلى تقسيم وسبر وإبطال لبعض الأقسام لتعيين ما بقي من الأقسام، وفيه نوع آخر، وهو: حصر لجملة في أقسام وإبطال جميع الأقسام لإبطال الجملة»[2].

من ذلك أن المعتزلة قالوا في الواجب المخير: أن الواجب فيه هو جميع الخصال، لا واحدًا غير معين، حيث بنوا دليلهم على السبر والتقسيم، فقالوا فيما نقله الطوفي عنهم:

«خصال الواجب المخير، إما أن تستوي في تحصيل مصلحة المكلف أو لا تستوي، فإن استوت، بأن كانت مصلحته مثلًا في التكفير بالعتق، مثل مصلحته في التكفير بالصيام والإطعام، لزم أن يكون جميعها واجبًا، لأن اختيار التكفير ببعضها مع تساويها في المصلحة يكون ترجيحًا من غير مرجح، وهو محال.. وإن لم يستو الجميع في المصلحة، بل اختص بها بعض الخصال، أو ترجح فيها، مثل: إن اختص العتق بمصلحة التكفير، أو كان أرجح في حصولها من الصيام والإطعام، وجب أن يتعين ذلك البعض، فيكون هو الواجب عينًا، لا على التخيير»[3].

---

(1) كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، ص: 27 - 28.
(2) شفاء الغليل، لأبي حامد الغزالي، ص: 450 - 451.
(3) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 303 - 304.

ج - الاستدلال بقياس الأولى:

والمراد به أن يقيس المستدل المسألة المتنازع فيها على مسألة سابقة لها لا خلاف فيها، من جهة أن المختلف فيها أحق بالحكم من المتفق عليها وأولى به منها.

من ذلك ما استدل به الشيرازي لإثبات جواز نسخ السنة بالكتاب؛ قال:

«فصل: وهل يجوز نسخ السنة بالكتاب؟

للشافعي فيه قولان: أحدهما: أنه لا يجوز، والثاني: أنه يجوز، وهو الأصح.

والدليل عليه: أنه إذا جاز نسخ الكتاب بالكتاب، وهما في المنزلة واحد، فلأن يجوز نسخ السنة بالكتاب - وهو أعلى منها - أولى»(1).

د - قياس المختلف فيه على المتفق عليه:

وذلك أن يقيس المستدل المسألة المتنازع فيها على مسألة متفق عليها بين المتخالفين، لما بينهما من شبه، من ذلك ما أورده الطوفي في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة:

«... السيد لو قال لعبده: خط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار، فخاط العبد الثوب في الدار المذكورة، لعُدَّ مطيعًا لسيده، عاصيًا له، باعتبار الجهتين، أي: مطيعًا له من جهة امتثال أمره بخياطة الثوب، عاصيًا له من جهة ارتكاب نهيه بدخول الدار التي نهاه عن دخولها.

وإذا ثبت هذا في هذه الصورة، فالصلاة في الموضع المغصوب مثلها سواء، لأن اللّه سبحانه وتعالى أمر عبده بالصلاة ونهاه عن الغصب، وقد جمع بينهما كما جمع العبد الخياط بين خياطة الثوب ودخول الدار.. وأيضًا فإن حركة العبد الخياط في الدار التي نهي عن دخولها، وحركة المصلي في المكان ليست منهيًا عنها لكونها حركات، وإنما نهي عنها لكونها حركات واقعة في مكان نهي عن دخوله، وهذا أخص من مجرد كونها حركات، والنهي عن الأخص لا يستلزم النهي عن الأعم»(2).

(1) شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 1، ص: 499 .
(2) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 368 - 369 .

وكذلك قوله في المسألة ذاتها: «لو رمى كافرًا، فمرق السهم منه إلى مسلم فقتله، يوجب عليه ضمان المسلم قصاصًا إن كان تعمد قتله بذلك، أو ديته إن كان لم يتعمد، أو عفا عنه إلى الدية، ولا يستحق سلب الكافر بشروطه المذكورة في الفقه، وهذا فعل واحد اشتمل على حرام وحلال، وخسارة وربح، وهما متقابلان باعتبار الجهتين، والصلاة المتنازع فيها مثله، هي فعل واحد اشتمل على حرام وهو الغصب، وحلال أو واجب وهو الصلاة من حيث هي صلاة، باعتبار الجهتين»[1].

هـ - قياس التمثيل:

عرفه الجرجاني بقوله: «التمثيل: إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما»[2]، وسماه الإمام أبو حامد الغزالي «الاستدلال على الشيء بمثله ونظيره، فإن ما يثبت للشيء يثبت لنظيره ومساويه على الضرورة»[3].

مثال ذلك، ما أورده الشيرازي: «فصل: وهل يجوز نسخ السنة بالكتاب؟

للشافعي فيه قولان: أحدهما أنه لا يجوز، والثاني أنه يجوز، وهو الأصح... لأن النسخ بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأزمان، والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأعيان، ثم يجوز تخصيص السنة بالكتاب، فكذلك جاز نسخ السنة بالكتاب»[4].

ومثال ذلك أيضًا ما ذهب إليه السمعاني في مسألة نهي الشارع عن أحد الشيئين، حيث رأى أنه «إذا نهى الشارع عن أحد الشيئين، كان ذلك نهيًا عن الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما، أيهما شاء»، وقد استدل لرأيه هذا بإلحاق النهي عن أحد الشيئين بالأمر بأحد الشيئين، قال: «والدليل عليه: أن الأمر أمر بالفعل، والنهي أمر بالترك، ثم الأمر بالفعل في أحد شيئين لا يقتضي وجوبهما،

(1) شرح مختصر الروضة، ج: 1، ص: 369 .
(2) التعريفات، للجرجاني، ص: 91 .
(3) شفاء الغليل، لأبي حامد الغزالي، ص: 441 .
(4) شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص: 499 .

كذا الأمر بالترك في أحد الشيئين لا يقتضي وجوب تركهما»[1].

و- الاستدلال بحكم الكل على الجزء:

فإذا كانت المسألة موضع الخلاف داخلة تحت نطاق مسألة أخرى كلية لها حكم كلي مجرد، فإن الحكم على الجزئية يكون مبنيًا على حكم الكلية، لأنها صورة من صورها، وشكل من أشكالها التطبيقية.

من ذلك ما أورده الطوفي في استدلاله على صحة الصلاة في الدار المغصوبة: حيث استدل بأن «الصحة والبطلان ونحوهما من أحكام الشرع، وأحكام الشرع من حيث هي: كلية، والتخصيص والتعيين فيها عارض، وبيان ذلك أن الشرع مثلًا يفرض صورة فعل كلي، ثم يحكم عليه بما يراه، فيقول: السرقة فيها القطع، والزنا فيه الحد، والقتل فيه القود، ونحو ذلك من الأحكام، أما هذه السرقة، أو هذا الزنا، أو هذا القتل المعين، أو سرقة زيد أو عمرو أو زناهما أو قتلهما، فإنما عرض ذلك ضرورة تعين المحل، فكذلك حكم الشرع هاهنا إنما توجه إلى الصلاة الكلية، أعني صورة الصلاة الموجودة في الذهن التي يصح صدورها عن كل واحد من المكلفين في مكان مغصوب، فإذا وقعت في مكان مغصوب لحقها حكم الشرع بحسب اجتهاد المجتهد إذا لم يكن نص خال عن معارض، وحينئذ تتحقق الجهتان كما قلنا»[2].

ز - قياس العكس:

هو أن يبطل المستدل نقيض دعواه، فإذا بطل صح نقيضه وهو دعوى المستدل، وقد عرفه الفتوحي بأنه «ما يستدل به على نقيض المطلوب، ثم يبطل، فيصح المطلوب»[3]، ومثاله ما استدل به القائلون بأن مفهوم اللقب ليس بحجة، حيث قالوا:

«لو كان مفهوم اللقب دليلًا، لما حسن من الإنسان أن يخبر أن زيدًا يأكل إلا بعد علمه أن غيره لم يأكل، وإلا كان مخبرًا بما يعلم أنه كاذب فيه، أو بما لا يأمن فيه من الكذب، وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك، دل على عدم

(1) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 224 - 225 .
(2) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 372 - 373 .
(3) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، ج: 4، ص: 400 .

دلالته على نفي الأكل عن غير زيد»[1].

تلك نماذج من الاستدلالات العقلية التي يستخدمها الأصوليون في جدلهم الدائر حول إثبات آرائهم الأصولية، وهي عادة ما نجدها مضمومة في كتبهم إلى الأدلة والحجج النقلية، أو مستقلة بنفسها إذا لم تكن في المسألة المختلف فيها أدلة نقلية. .

* * *

(1) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 1، ص: 105 .

الفصل الثالث

عناصر طريقة الجدل عند الأصوليين

توطئة:

نعني بطريقة الأصوليين في الجدل؛ الوسائل الإجرائية والسبل العملية التي يسلكونها في إجراء عملية الجدل والوسائل التي يستخدمونها فيها.

وقد لاحظنا من خلال التتبع والاستقراء أن علماء الأصول يسيرون على طريقة متكررة عند جميعهم، مع وجود بعض التباين في الجزئيات.

وهذه الطريقة تنطلق أساسًا من استقراء كافة المسائل الأصولية المختلف فيها وتناولها بالدراسة الجدلية.

وهذه الدراسة الجدلية المستخدمة في كل المسائل، تجرى على طريقة السؤال والجواب، بأنواعهما المختلفة، وأكثر هذه الأسئلة شيوعًا وانتشارًا، بل هو دعامة الجدل وركنه الأساس: سؤال القدح والاعتراض الذي تمظهر في كتب الأصوليين في صور متعددة وأشكال متنوعة.

وتنتهي عملية الجدل بأسئلتها وأجوبتها، بوقوع ما يسمى بالانقطاع أو الانتقال من أحد طرفي الجدل أو كليهما.

ونهاية الجدل قد تتبعها - إن كان قد سُلِكت فيه السبل القويمة والطرق السليمة - جملةٌ من النتائج والثمرات ذات الفائدة لعملية الجدل ولموضوع علم أصول الفقه في آن واحد.

وعليه، فسيتكون هذا الفصل من المباحث الآتية:

المبحث الأول: استيفاء كافة المسائل الخلافية بالطريقة الجدلية.

المبحث الثاني: السؤال والجواب.

المبحث الثالث: نهاية الجدل بالانقطاع أو الانتقال.

المبحث الرابع: ثمرات الجدل في أصول الفقه.

* * *

المبحث الأول

استيفاء كافة المسائل الخلافية الأصولية بالطريقة الجدلية

تقوم طريقة الجدل عند الأصوليين أول ما تقوم على إرادة الاستقصاء في دراسة مسائل الأصول المختلف فيها دراسة جدلية، ولذلك فإننا بالاطلاع على موسوعات علم أصول الفقه نجد أن «المؤلف في باب الجدل يأتي على مسائل الخلاف الأصولية مسألة مسألة، ويسوق الآراء التي صدرت حول كل واحدة منها، وذلك حرصا منه على نقض الآراء المخالفة لمذهبه أو حتى التي تخالف رأيه الخاص إن كان يعد من المجتهدين داخل المذهب»[1].

والمتتبع لمؤلفات الأصوليين يلاحظ حرصهم في الدراسة الجدلية لمسائل أصول الفقه على تقدير اعتراضات المخالفين والرد عليها، وينطلق ذلك «من استقراء كافة الفروض الممكنة حول القضية موضوع البحث، ويستفرغ الأصوليون وسعهم في تجاوز هذه الفروض بردها والإجابة عنها، بحيث لا يَدَعُون لخصومهم حجة أو دليلًا يستندون عليه، وهذه الصيغة تتمثل فيما يسمى بالفنقلة: «(فإن قالوا. . . قلنا)، أو(فإن قال. . . قلنا له)»[2].

كما أن المتتبع لمؤلفات الأصوليين - المتقدمين منهم والمتأخرين - يلاحظ أنهم جروا في ذلك على طريقتين اثنتين، إحداهما هي طريقة المتقدمين، والثانية هي طريقة المتأخرين.

ونتناول كل واحدة منهما بمطلب فيما يلي:

المطلب الأول: طريقة المتقدمين

وتقوم على إيراد أدلة أو اعتراضات المخالفين وإتباع كل دليل أو اعتراض بما يرد عليه أويجيب عنه.

---

(1) عبد المجيد تركي: مقدمته لتحقيق إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 95 .
(2) الفرق الكلامية الإسلامية، لأستاذنا الدكتور علي عبد الفتاح المغربي رحمه الله، ط: 1، مكتبة وهبة - القاهرة، ص: 32 .

ويمثل هذه الطريقة قدامى علماء الأصول في المدارس الفقهية المختلفة، مثل الباجي عند المالكية، والشيرازي وإمام الحرمين عند الشافعية، وأبو يعلى عند الحنابلة.

ويمكن أن نورد هنا نموذجًا لهذه الطريقة من كتاب الباجي (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، حيث بعد أن أورد أدلته على أن لفظ الأمر المجرد يدل على الوجوب ولا يصرف إلى الندب إلا بقرينة، أورد بعد ذلك أدلة المخالفين متبعًا كل دليل بالجواب عنه والاعتراض عليه، قال:

«أما هم فاحتج من نصر قولهم في ذلك بأن لفظ الأمر لو كان يدل على الوجوب بمفرده لوجب إذا صُرف إلى الندب بقرينة أن يكون ذلك مجازا لا حقيقة.

والجواب أن هذا ليس بصحيح، لأن اللفظ إنما يستغني عن قرينة فيما شهر بالاستعمال فيه ويفتقر إلى قرينة فيما عُرِفَه أن يُستعمل في غيره أكثر، كالغائط الذي هو حقيقة في المطمئن من الأرض ومجاز في قضاء الحاجة، ثم مع ذلك يفتقر إلى قرينة في استعماله في حقيقته ولا يفتقر إلى قرينة في استعماله في مجازه، وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال.

احتجوا أيضًا بأن لفظ الأمر إذا ورد، حسُن فيه الاستفهام، فلو كان اللفظ موضوعًا للوجوب دون الندب، لقبُح فيه الاستفهام، ألا ترى أنه لو قال: رأيت إنسانًا، لقبح أن يسأله: هل رأيت هذه البهيمة أو رأيت حمارًا؟ ولحسن أن يسأله: هل رأى ذكرًا أو أنثى؟

والجواب: أن الاستفهام حسن في هذا على معنى إزالة اللبس وما عسى أن يراد باللفظ، وهذا كما يقول الرجل: وطئت الجارية، فيحسن أن يسأله: هل أراد الوطء الذي هو الجماع، أو الوطء بالرجل؛ ثم لو أطلق اللفظ لحُمِل على الجماع.

وكذلك لو قلت لرجل: إني اليوم صائم، لحسن أن يقول لك: صائم عن الطعام والشراب، أو غيرهما؟ لجواز أن يريد ذلك باللفظ، وإن كان لفظ الصوم إذا أطلق فإنما يفهم منه الإمساك عن الأكل والشرب، وليس كذلك إذا قال:

أرأيت إنسانًا؟ فإنه يقبح أن يستفهمه هل رأى حمارًا؟ لأن الإنسان لا يقع بوجه على الحمار. . فبطل ما تعلقوا به»[1].

ومن نماذج هذه الطريقة أيضًا ما نورده من كتاب «العدة في أصول الفقه»، لأبي يعلى الفراء الحنبلي.

فبعد أن قرر رحمه اللّه في باب القياس أن «الطرد لا يدل على صحة العلة، لكنه شرط في صحتها»، وأورد أدلته على ذلك، أورد أدلة الشافعية القائلين باعتبار الطرد دليلًا على صحة العلة، وكان يتبع كل دليل بالجواب عليه، قال:

«واحتج المخالف بأن عدم الطرد يفسد العلة، فوجب أن يكون وجوده دالًا على صحتها، ألا ترى أن عدم التأثير عند المخالف، لما كان دالًا على فسادها كان التاثير دالًا على صحتها؟.

والجواب: أن الطرد شرط في صحة العلة، وليس بدليل على الصحة، وفقد شرط من شروط الحكم يبطله، ووجوده لا يدل على صحته. . كالطهارة، فقدها يوجب بطلان الصلاة، ووجودها لا يدل على صحتها.

واحتج: بأنها إذا اطردت فقد عدم ما يفسدها، فوجب أن لا تكون فاسدة، وإذا لم تكن فاسدة وجب أن تكون صحيحة، لأنه لا قسم بين الصحيح والفاسد، كما أنه إذا لم يكن قديمًا وجب أن يكون محدثا.

والجواب: أنه قد وجد ما يفسده، وهو عدم الدليل على صحته، وعدم ما يصححه دليل على فساده»[2].

وميزة هذه الطريقة أنها «أيسر للفهم، لورود جواب كل سؤال عقيبه»[3]، إذ أن القارئ لا يجد صعوبة في فهم الدليل والرد عليه، أو الاعتراض والجواب عليه، لأنهما يتبعان بعضهما مباشرة.

---

(1) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 204 .
(2) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1440 .
(3) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 81 .

المطلب الثاني : طريقة المتأخرين

وتقوم على إيراد الأدلة أو الاعتراضات كاملة بعضها إثر بعض، ثم إتباعها بما يردها من أجوبة.

وخير من يمثل هذه الطريقة من علماء أصول الفقه، الإمام فخر الدين الرازي في كتابه «المحصول في علم أصول الفقه».

ومن هذا الكتاب نورد نموذجا لهذه الطريقة، يقول رحمه اللَّه في مسألة «إذا كان لأهل العصر الأول استدلال أو تأويل، فهل يجوز لمن بعدهم استخراج دليل آخر أو تأويل؟»:

«إذا استدل أهل العصر بدليل، أو ذكروا تأويلًا، ثم استدل أهل العصر الثاني بدليل آخر أو ذكروا تأويلًا آخر، فقد اتفقوا على أنه لا يجوز إبطال التأويل القديم، لأنه لو كان ذلك باطلا وكانوا ذاهلين عن التأويل الجديد - الذي هو الحق - لكانوا مطبقين على الخطأ، وهو غير جائز.

وأما التأويل الجديد، فإن لزم من ثبوته القدح في التأويل القديم، لم يصح، كما إذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك بأحد معنييه، ثم جاء من بعدهم وفسره بمعناه الثاني، لم يجُز ذلك، لأنا قد دللنا على أن اللفظ الواحد لا يجوز استعماله لإفادة معنييه جميعا، فصحة هذا التأويل الجديد تقتضي فساد القديم، وأنه غير جائز.

أو يقال: إنه تعالى تكلم بتلك اللفظة مرتين، وهو باطل، لانعقاد الإجماع على ضده.

وأما إذا لم يلزم من صحة التأويل الجديد فساد التأويل القديم، جاز ذلك.

والدليل عليه؛ أن الناس يستخرجون في كل عصر أدلة وتأويلات جديدة، ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعًا.

ولا مانع أن يحتج بأمور:

أولها: أن الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين، فوجب أن يكون محظورًا، لقوله تعالى: ﴿. . . وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ. . .﴾[1].

---

(1) سورة النساء، من الآية: 115 .

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[1] خطاب مشافهة، فلا يتناول الا أهل العصر الأول.. ثم قوله ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ من الآية السابقة يقتضي كونهم آمرين بكل معروف، فكل ما لم يأمروا به ولم يذكروه وجب أن لا يكون معروفًا، فكان منكرًا.

وثالثها: أن الدليل الثاني والتأويل الثاني، لو كان **صحيحًا**، لما جاز ذهول الصحابة - مع تقدمهم في العلم - عنه.

والجواب عن الأول؛ أن قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، خرج مخرج الذم، فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون، لأن ما لم يتكلم فيه المؤمنون بنفي ولا بإثبات، لا يقال فيه: إنه اتباع لغير سبيل المؤمنين.

وأيضًا: فالحكم بفساد ذلك الدليل ما كان سبيلًا للمؤمنين، فوجب كونه باطلا، وعن الثاني: أن قوله: ﴿... وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...﴾، يقتضي نهيهم عن كل المنكرات، فكل ما لم ينهوا عنه، وجب أن لا يكون منكرًا، لكنهم ما نُهوا عن هذا الدليل الجديد، فوجب أن لا يكون منكرًا.

وعن الثالث: أنه لا استبعاد في أنهم اكتفوا بالدليل الواحد والتأويل الواحد وتركوا طلب الزيادة، واللّه أعلم»[2].

وقد جرى على هذه الطريقة أيضًا الإمام سيف الدين الآمدي، ومن نماذجها عنده ما أورده في مسألة «جواز وقوع الإجماع استنادًا إلى الاجتهاد والقياس»، فبعد أن أورد الآراء المختلفة في المسألة اختار الآمدي «جوازه ووقوعه، وأنه حجة تمتنع مخالفته»، ثم أورد أدلته على رأيه، وأتبعها باعتراضات المخالفين عليها مجتمعة، ثم أجاب عليها أيضًا مجتمعة، ونورد هنا هذه الاعتراضات متبوعة بأجوبتها، قال رحمه اللّه:

«فإن قيل: ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه، وبيانه من خمسة أوجه:

---

(1) سورة آل عمران، من الآية: 110 .
(2) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ج: 4، ص: 159 - 161 .

الأول: أنه ما من عصر إلا وفيه جماعة من نفاة القياس، وذلك مما يمنع من انعقاد الإجماع مستندًا إلى القياس.

الثاني: أن القياس أمر ظني، وقوى الناس وأفهامهم مختلفة في إدراك الوقوف عليه، وذلك مما يحيل اتفاقهم على إثبات الحكم به عادة، كما يستحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد في وقت واحد، لاختلاف أمزجتهم.

الثالث: أن الإجماع دليل مقطوع به، حتى أن مخالفه يبدع ويفسق، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على ضده، وذلك مما يمنع إسناد الإجماع إليه.

الرابع: أن الإجماع أصل من أصول الأدلة، وهو معصوم عن الخطأ، والقياس فرع وعرضة للخطأ، واستناد الأصل وما هو معصوم عن الخطأ إلى الفرع وما هو عرضة للخطأ، ممتنع.

الخامس: أن الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن اجتهاد أو قياس لحرمت المخالفة الجائزة بالإجماع، وذلك تناقض...

والجواب عن الوجه الأول: أنا لا نسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الأول ليصح ما ذكروه، ووجود الخلاف بعده في القياس، غايته المنع من وقوع انعقاد الإجماع على القياس بعد ظهور الخلاف فيه، ولا يمنع من ذلك مطلقًا، كيف وهو منقوض بخبر الواحد، فإنه مختلف فيه وفي أسباب تزكيته، ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الإجماع بناء عليه.

وعن الثاني: أن القياس إذا ظهر وعدم الميل والهوى، فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه ويكون داعيًا إلى الحكم به، وإن تعذر ذلك في وقت معين لتفاوت أفهامهم وجدهم في النظر والاجتهاد، فلا يتعذر ذلك في أزمنة متطاولة، كما لا يتعذر اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مع أن عدالته مظنونة بما يظهر من الأمارات الدالة عليها والأسباب الموجبة لتزكيته.. وهذا بخلاف اتفاق الكافة على أكل طعام واحد، فإن اختلاف أمزجتهم موجب لاختلاف أغراضهم وشهواتهم، ولا داعي لهم إلى الاجتماع عليه، كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس إلى الحكم بمقتضاه.

وعن الثالث: من وجهين:

الأول: أن الأمة اتفقت على ثبوت حكم القياس، فإجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس، وبذلك يخرج عن كونه ظنيا، فإذاً استناد الإجماع القطعى إنما هو إلى قطعي لا إلى ظني.

الثاني: أن ما ذكروه ينتقض بما وافقوا عليه من انعقاد الإجماع بناء على خبر الواحد مع كونه ظنيًا، والإجماع المستند إليه قطعي، فما هو الجواب؟! في صورة الإلزام يكون جوابًا في محل النزاع.

وعن الرابع: أن القياس الذي هو مستند الإجماع ليس هو فرعا للإجماع، بل لغيره من الكتاب والسنة، وذلك لا يتحقق معه بناء الإجماع على فرعه، وقولهم أن القياس عرضة للخطأ لخلاف الإجماع، فجوابه ما سبق في جواب الوجه الذي قبله.

وعن الخامس: أن الإجماع إنما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده، كالواحد والإثنين، دون اجتهاد الأمة»[1].

وميزة هذه الطريقة أنها «أخصر، وأظهر لمنار الحق بسرد أدلته متوالية متعاضدًا بعضها ببعض لفظا ومعنى»[2]، لكنها ليست سهلة كالطريقة الأولى، إذ أن القارئ يحتاج لفهم الاعتراض إلى الرجوع إلى ما سبق من الدليل الذي يتعلق به، وهذا فيه نوع من الإجهاد للعقل، إضافة إلى النسيان الذي يمكن أن يعترض القارئ وهو يراجع كل اعتراض مع دليله، فيمكنه أن ينسى ما يتعلق بالأدلة والاعتراضات الأخرى.

* * *

(1) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 1، ص: 327 - 328، بتصرف يسير.
(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 81 .

المبحث الثاني

السؤال والجواب

كما رأينا، فإن أسلوبي طريقة الجدل كليهما إنما يقومان على أساس من السؤال والجواب، أو الاعتراض والرد عليه، وذلك ما يتطلب منا أن نفرد لهذا الموضوع مبحثًا خاصًا، ونتناوله فيما يلي.

المطلب الأول: تعريف السؤال والجواب

أ - تعريف السؤال:

السؤال أصله؛ الطلب.

فمنه: سؤال الفقير الغني، والعبد للرب، وهو أن يطلب منه ما يصلحه من مال أو عفو.

ومنه: سؤال الاستفهام، نحو: زيد يسأل عن حال عمرو، أي: يطلب منه معرفة كيفية حاله، وهو بالجملة طلب معرفة حال المستفهَم عنه.

ومنه: سؤال الاستفادة، كسؤال المتعلم للمعلم كيف يكون؟ وسؤال العناد والتعجيز، كسؤال المعترض للمستدل: لم قلت كذا وكذا؟ وهو طلب الفائدة أو الدليل، والمراد بالسؤال ها هنا أحد هذين، لأن الأسئلة الجدلية قد تكون من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصًا مما يرد عليه، وقد تكون من معاند يقصد قطع خصمه ورده إليه»[1].

وقال إمام الحرمين في تعريف السؤال اصطلاحا:

«وأما السؤال، فهو الاستدعاء، وقيل: هو الطلب، وقيل: هو استدعاء الجواب»[2].

وقال ابن عقيل في تعريفه: «هو الطلب للإخبار بأداته في الإفهام»[3].

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 3، ص: 458 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 69 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 298 .

وهذا - في الحقيقة - تعريف للسؤال بوجه عام، أما سؤال الجدل بوجه خاص، فقال ابن عقيل في تعريفه: «اعلم أن سؤال الجدل، هو الذي يقصد به نقل الخصم عن مذهبه بطريق المحاجة»[1].

ويرى ابن عقيل ضرورة أن يكون السؤال واضحًا كل الوضوح مفهما كل الإفهام، وإلا لم يجب على المسئول الالتفات إليه أو الرد عليه أصلا، قال: «واعلم أن كثيرًا من الجهال بحقائق النظر وقوانين الجدل يتوهمون المسألة كلمة واحدة من تجاوزها فقد جاء بأخرى من غير جنسها وخرج عن واجبها، وفي الحقيقة أن كل استخبار تمَّ وفُهِمَ معناه فهو مسألة تامة، على معنى أنه قد لحق بالسؤال واستحق اسمه، ولولا ذلك لم يجب على المسئول أن يجيب عن سؤال قائم مفهوم عن شيء، ولا استحق اسم مسألة.

فأما ما ليس بسؤال البتة، أو ليس بسؤال تام، فليس يجب الجواب عنه، لأن ما لم يتحقق الكلام سؤالًا فلا يقتضي جوابًا، والمسألة الناقصة لا يفهم معناها وإنما يجب الجواب بعد الإفهام، مع أنه ليس لسائل أن يسكت ويقتضي الجواب إلا بعد الإفهام وتمام المسألة، فمتى سكت عن كلام غير تام، فما تحقق له سؤال، ولا وجب لكلامه جواب»[2].

ب - تعريف الجواب:

أما الجواب، فأصْلُهُ في اللغة؛ «القطع، من قولهم: هو يجوب البلاد، أي: يقطعها، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾[3]، أي قطعوه.. وإنما سمي به ما قابل السؤال، لأنه يؤدي إلى القطع، لأن المجيب يقطع بمعنى الخبر على طريقة الإثبات والنفي، فإذا قال السائل: هل أتاك زيد؟ فقد علق سؤاله بأحد أمرين: إما نعم، وإما لا، فنعم للإثبات، ولا للنفي، فالقاطع المجيب إما بنعم، فيقطع بأنه أتاه، أو لا، فيقطع على أنه لم يأته»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 306.
(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 429 - 430.
(3) سورة الفجر، الآية: 9.
(4) الواضح، ج: 1، ص: 300 - 301.

أما في الاصطلاح فقد عرفه إمام الحرمين بأنه: «الخبر المضمن بمعنى السؤال؛ فلا جواب إلا خبر، ومن الخبر ما لا يكون إلا جوابًا»[1].

ويرى ابن عقيل ضرورة مطابقة الجواب للسؤال من غير تغيير أو تبديل، قال: «وينبغي للسائل أن ينظر إلى المعنى المطلوب في السؤال، فإن عدل المجيب لم يرض منه إلا بالرجوع إلى جواب ما سأله عنه، فإن كثيرًا ممن لا يضبط الجدل ولا يد له فيه، يسأل عن شيء، فيجيب عن غيره وهو يظن أنه قد أجاب، ويقنع منه السائل، إذ كان السائل أقصر منه علما بتحديد الجواب»[2].

المطلب الثاني: مفهوم كل من الفرض والبناء

هذا، وقبل بيان وجوه السؤال والجواب، لابد من تناول قضية مهمة لها صلة وثيقة بكل من السؤال والجواب، ألا وهي مسألة «الفرض والبناء»، لأن كل جواب إنما هو فرض أو بناء، فوجب معرفة المراد من كل منهما.

أولًا: الفرض:

ومعناه: أن يسأل المستدل سؤالًا عامًا، فيجيب بجواب خاص بصورة واحدة أو صورتين من صور السؤال.. مثل: أن تكون المسألة ذات صور، فيسأل السائل عنها سؤالًا يقتضي الجواب عن جميع صورها، فيجيب المستدل عن صورة أو صورتين منها، لأن الفرض هو القطع والتقدير، وكأن المستدل اقتطع تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها[3].

والفرض ضربان:

فرض في الفتوى: ومن أمثلته؛ أن يقول السائل: ما تقول في المرأة، هل يصح منها مباشرة عقد النكاح أم لا؟ فقال: لا يصح منها الاستقلال به، أويصح فيما إذا وكلت فيه دون غيره، أو يصح بإذن الولي أو يصح فيما إذا نظر الولي في مصلحة

---

(1) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 70 .

(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 301 .

(3) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 21 ، البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 356 .

العقد ولم تبق إلا مباشرته؛ فكل هذه صور لمباشرة المرأة عقد النكاح، فأيها خص بالجواب كان فارضًا[1].

وفرض في الدليل: مثل أن يفتي عامًا ثم يدل خاصًا، مثل أن يقول: لا ينعقد البيع الفاسد، لأن النبي ﷺ نهى عن بيع درهم بدرهمين[2].

وقد ذهب الأستاذ ابن فورك[3] إلى أن الفرض في الفتوى أو في الدليل لا يجوز، لأن حق الجواب أن يطابق السؤال، وحق الدليل أن يطابق المدلول، والخاص من ذلك لا يطابق العام، فلا يجوز..

وذهب من عداه من الجدليين إلى خلافه في ذلك وجواز الفرض، لأن المسئول قد لا يجد دليلًا إلا على بعض صور السؤال، فيدور الأمر بين أن يكلف تعميم الجواب فيما عدا تلك الصورة فيكون مفتيًا بغير علم وهو حرام، وبين أن يسكت عن الجواب بالكلية فيكون كاتمًا للعلم في الصورة التي عرف دليلها وهو حرام أيضًا ومنع له من فائدة يستفيد بها السائل، وما لا يدرك بكليته لا يترك بكليته، وبعض الشر أهون من بعض[4].

وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف، قال: «والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها»[5].

---

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 21 - 22 .

(2) نص الحديث: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين »، رواه مسلم عن عثمان، انظر: كنز العمال للمتقي الهندي، ج: 4، ص: 111، رقم: 9795 ، صحيح الجامع الصغير وزيادته للألباني، ج: 2، ص: 1209، رقم: 2475 .

(3) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، الأنصاري، الأصبهاني، الشافعي، متكلم، فقيه، مفسر، أصولي، أديب، نحوي، واعظ، عارف بالرجال، عاش بين بغداد والبصرة والري ونيسابور، توفي سنة 406 هـ، من تصانيفه: دقائق الأسرار، مشكل الآثار، أسماء الرجال، تفسير القرآن، (ترجمته في: وفيات الأعيان، ج: 4، ص: 272 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 4، ص: 131 ، سير أعلام النبلاء، ج: 17، ص: 214).

(4) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 357 .

(5) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.

وقال الطوفي، منتصرًا لجواز الفرض، ومبينًا فائدته:

«وَبَيِّنٌ، أن يجيب فيما ظهر له دليله دون غيره، وذلك متضمن لمصلحة محضة لا تعارضها مفسدة، فيكون متعينًا، أما مصلحته فحصول الفائدة بجواب الصورة التي عرف دليلها، وأما انتفاء المفسدة فلأن السائل عن جميع الصور سائل عن بعضها، فالجواب بالنسبة إلى ذلك البعض الذي عرف دليله مطابق.

وأما الفائدة الثانية للفرض، فلأن المسئول قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع فيتخلص منه بالفرض الخاص، مثل أن يُسأل عن جواز مباشرة المرأة عقد النكاح فيقول: لا يجوز لها الاستقلال به لقصورها، فإن هذا يتمشى له، ولو أجاب عامًا وعلل بالقصور لم يتمش له في جميع الصور، لأن من جملة صور السؤال أن ينظر الولي في مصلحة النكاح ويقرر مقدماته حتى لا يبقى إلا التلفظ بصيغة الإيجاب فتوجِب المرأة، وهاهنا القصور مأمون الغائلة فلا يصلح بمجرده أن يكون مانعًا، فيبطل به دليل المستدل، فبعدوله إلى نفي خصوص الاستقلال تخلص عن هذا الإشكال.

وهاتان فائدتان جليلتان للفرض فلا يهمل تحصيلهما»[1].

ب - البناء:

ومعناه: أن المسئول إذا أجاب في صورة الفرض، فهل يلزمه أن يبني غيرها من صور السؤال عليها، إما بأن يقرر عين دليلها في بقية الصور أو يبني غيرها من صور السؤال عليها، إما بأن يقرر عين دليلها في بقية الصور أو يجمع بين بقية الصور وبينها بمعنى جامع على قاعدة القياس، مثل أن يسأل عن فسخ النكاح بالعيوب، فيفرض الكلام في البرص ويدل عليه بأن النبي ﷺ تزوج امرأة فوجد بكشحها بياضًا، فقال لها: **(الحقي بأهلك)**[2]، ثم يبني الفسخ ببقية العيوب عليه، بأن يقول: عيب مفوت لمقصود العاقد، فيثبت الفسخ به كالبرص...

فهذا معنى البناء ومثاله[3].

---

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 23 - 24، بتصرف.

(2) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ج: 7، ص: 339، 342 ، والحاكم في المستدرك، ج: 4، ص: 34، 35 ، والدارقطني في سننه، ج: 4، ص: 29 .

(3) علم الجذل في علم الجدل، ص: 25 .

أما حكمه، فمن القائلين بالفرض من أوجبه على المسئول توفية بعموم ما اقتضاه السؤال، أو بعموم ما ألزمه هو من الفتوى فيما إذا كان فرضه في الدليل.

ومنهم من لم يوجبه لوجهين: أحدهما؛ أنه يضيع فائدتي الفرض المذكورتين لأنا إذا ألزمناه الجواب في بقية صور السؤال مع أنه قد لا نجد دليلًا إلا في بعضها، فقد ألزمناه القول بغير علم أو كلفناه ما لا يطاق وهو الجمع بين الجواب في تلك الصور وعدمه، والوجه الثاني؛ أن ذلك تناقض ممن أوجب البناء لأن تجويزه للفرض تقرير منه للمسئول على الاقتصار في الجواب على بعض صور السؤال، وإيجاب البناء عليه رجوع عن ذلك التقرير.. ومنهم من فصل فقال: إن كان الفرض في بعض صور السؤال كما إذا سئل عن إزالة النجاسة بما سوى المائعات ففرض الجواب في بعضها كالخل ونحوه، لم يلزمه البناء، وإن كان في غير محل السؤال، مثل: إن سئل هل يقتل المسلم بالذمي؟ فقال: لا يقتل بالمعاهد، لزمه البناء.. والفرق أنه في الأول أجاب عن محل السؤال في الجملة، وفي الثاني لم يجب عنه أصلًا، فهو كما قيل: سالته عن أبيه، فقال: خالي شعيب...

وأصح الأقوال وأشهرها، جواز الفرض وعدم وجوب البناء[1].

ويبين إمام الحرمين الجويني رحمه الله طريقة جريان الفرض والبناء في الجدل بين السائل والمسئول، فيقول:

«إذا كانت المسألة عامة الحكم في جوانب كلها على الخلاف؛ فالأولى بالسائل أن يعين الموضع الذي تكون الشبهة عليه فيه أكثر والكلام عليه فيه يسهل وعلى المسئول أشد، فربما يعين المسئول الكلام فيه ويفرض الدليل عليه، فإذا أطلق ربما فرض الكلام حيث يتعذر على السائل مكالمته ولا تنحل شبهته بكلام المجيب في ذلك المكان.

غير أن الأمر إلى المسئول في الفرق، فإن عين السائل عليه مكانًا، فله أن ينقله إلى أي جانب شاء، فإن خير المسئول السائل في فرض المسألة في جانب،

(1) المصدر نفسه، ص: 25 - 26 .

فاختار جانبا يصعب على المسئول الكلام فيه، لم يكن له نقل السائل بعده، فإن فعل كان منقطعًا. . وإن أطلق السائل سؤاله في مثل هذا وأطلق المسئول الجواب حوله بحيث يعم جوانب المسألة، ثم بعد الشروع في النظر وإقامة الدلالة على الإطلاق تزيد في فرض المسألة وتعيينها في بعض الجوانب كان منقطعًا، لأنه بإطلاقه في جوابه ودليله تضمن نصرة المسألة بأطرافها وقد ظهرعجزه عن تصحيحها بما ذكر من الكلام. . .

ومتى امتنع المسئول عن جواب ما يسأل عنه إلا بالبناء على غيره، وكشف عن وجه صحة ابتنائه عليه، لزم السائل متابعته وترك ما فرض به سؤاله، فإن لم ينفذ للمسئول إلا بالكلام فيما بين وفرض فيه سؤاله، كان متعنتًا، اللّهم إلا أن يكون المسئول غير قادر على بيان كيفية البناء، حينئذ كان هاربًا، والسائل في ترك متابعته له مصيبًا.

وإذا بان للسائل وجه البناء، وكان ما بنى عليه مُسَلَّما عنده، كان في مطالبته له بتصحيحه ثم ببناء الفرع عليه مخطئًا، إلا أن يريد به بيان عجزه بأصوله عن تصحيحه، فيكون كالقادح في أصوله، لكنه لا يتم للسائل ذلك إلا بأن ينازعه في شيء مما يهدم به هذه القاعدة عن أصوله التي لا نكون في ترك المنازعة في تسليم هذه القاعدة وتصحيحها»[1].

المطلب الثالث: وجوه السؤال والجواب في الجدل

ذكر أبو يعلى الفراء وإمام الحرمين والخطيب البغدادي وابن عقيل أن أسئلة الجدل أربعة، قال أبو يعلى:

«السؤال على أربعة أضرب، يقابل كل ضرب من الجواب من جهة المسئول.

أحدها: السؤال عن المذهب، فيقول السائل: ما تقول في كذا؟ فيقابله جواب من جهة المسئول.

والثاني: السؤال عن الدليل، بأن يقول: ما دليلك عليه؟ فيقول المسئول: كذا.

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 82 - 84، بتصرف.

والثالث: السؤال عن وجه الدليل، فيبينه المسئول.

والرابع: السؤال على سبيل الاعتراض والقدح فيه، فيجيب المسئول عنه، ويبين بطلان اعتراضه وصحة ما ذكره من وجه دليله»[1].

في حين ذكر ابن عقيل في موضع آخر وابن النجار الفتوحي أنها خمسة، قال ابن النجار: «اعلم أن سؤال الجدال على خمسة أقسام: سؤال عن المذهب، وسؤال عن الدليل، وسؤال عن وجه الدليل، وسؤال عن تصحيح دعوى في الدليل، وسؤال عن الإلزام، واللّه أعلم.

وتحسين الجواب وتحريره يقوى به العلم والمعمل، فأول ضروب الجواب: الإخبار عن ماهية المذهب، ثم الإخبار عن ماهية برهانه، ثم وجه دلالة البرهان عليه، ثم إجراء العلة في المعلول، وحياطته من الزيادة فيه والنقصان منه، لئلا يلحق به ما ليس منه، ويخرج عنه ما هو منه، والحجة في ترتيب الجواب كالحجة في ترتيب السؤال، لأن كل ضرب من ضروب الجواب مقابل بضرب من ضروب السؤال»[2].

ونحن سنجري هنا على الطريقة التي ذكرها أبو يعلى من اعتبار الأسئلة والأجوبة على أربعة أضرب، لأن سؤال إجراء العلة في المعلول تابع في حقيقته للسؤال عن وجه دلالة الدليل.

أولًا: السؤال عن المذهب والجواب عنه:

وهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يسأله: هل له مذهب في المسألة؟ نحو أن يقال له: هل لك مذهب في جواز المفاضلة في الفواكه والخضر أو منعه؟

والثاني: أن يورد عليه قولين لمن يتقلد المسئول مذهبه ويسأله: هل يختار

---

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 5، ص: 1466 ، انظر أيضا: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 40 ، الكافية في الجدل، لإمام الحرمين، ص: 77 - 78 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 1، ص: 303 .

(2) الواضح لابن عقيل، ج: 1، ص: 306 ، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج: 4، ص: 375 - 376 .

أحدهما؟ نحو أن يقول: لمالك رحمه اللّه روايتان في المسح على الخفين في الحضر، فهل تختار أحدهما أو يتساوى الدليلان عندك فلا تختار أحدهما؟

ويجب على السائل أن يبين سؤاله ليفهم المسئول مراده، ويمكنه جوابه، فإذا بين السؤال وجب على المسئول الجواب، ثم ينظر، فإن كان له في المسألة مذهب قال: «نعم»، وإن لم يتقرر له فيها مذهب آخر إلى أن ينظر ويتقرر مذهبه، وإن اختار أحد القولين أجاب به أيضًا، وإن اختار غيرهما، كان مخيرًا بين أن يقول: الذي أختار غيرهما، ويبين ما يختاره من غيرهما[1].

وقد يأتي السؤال عن المذهب بطريقة أخرى، فيقول السائل: ما تقول في كذا؟ فيقابله جواب من جهة المسئول، فيقول: هكذا.

فإذا سأل السائل عن حكم مطلق، نظر المسئول فيما سأله، فإن كان مذهبه موافقًا لما سأل عنه من غير تفصيل فيه أطلق الجواب عنه، وإن كان عنده فيه تفصيل، كان بالخيار بين أن يفصله في جوابه، وبين أن يقول للسائل: هذا مختلف عندي، فمنه كذا، ومنه كذا، فعن أيهما تسأل؟

فإذا ذكر أحدهما أجاب عنه، وان أطلق الجواب كان مخطئًا.

مثاله: أن يسأل حنبلي عن مس النساء، هل ينقض الوضوء؟

وعنده إن كان لشهوة نقض، وإن كان لغير شهوة لم ينقض، فيقول للسائل هذا التفصيل.. وإن شاء قال: منه ما ينقض ومنه ما لا ينقض، فعن أيهما تسأل؟

ومثل أن يسأل شافعي عن جلد الميتة: هل يطهر بالدباغ؟

وعند المسئول أن جلد الكلب والخنزير لا يطهر، وكذلك ما تولد منهما أو من أحدهما، ويطهر ما عدا ذلك.. فيقول للسائل هذا التفصيل.

وإن شاء قال له: منه ما يطهر بالدباغ ومنه ما لا يطهر، فعن أيهما تسأل؟

فأما إذا أطلق الجواب وقال: يطهر بالدباغ، كان مخطئًا[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه «إذا اجتمع اثنان قد عرف كل واحد منهما مذهب

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 34 - 35 .

(2) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1467 - 1468 ، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 40 .

صاحبه، وهما على خلاف في المذهب، أغناهما علمهما عن ضرب من ضروب السؤال، وهو السؤال عن ماهية المذهب»[1].

«ولهذا قال جمهور أهل النظر: إن السائل إذا كان عالمًا بمذهب المسئول، وكان مذهبه مشهورًا عنده، لا شك فيه، كان له أن يبتدئ بالسؤال عن الدلالة»[2].

إلا أن ابن عقيل منع ذلك، لجواز أن يكون المسئول غير مذهبه، وذلك يستلزم أن يكون قد تغير دليله أيضًا، قال:

«قلت: وقد يجري في حكم الاجتهاد أن لا يسقط السؤال، لجواز تغير يطرأ على المذهب الذي عرف به، فيزول ما عرفه، وذلك لعدم الثقة بالبقاء على المذهب، فلا غنى إذا عن السؤال»[3].

ثانيًا: السؤال عن الدليل والجواب عنه:

والسؤال عن الدليل، أن يقول السائل للمسئول بعد الجواب عن المذهب: ما الدليل على ذلك؟ فيوجه على المسئول إقامة الدليل.. ولا يخلو إما أن يعرف مذهب السائل أو لا يعرف؛ فإن عرف مذهبه دل عليه، ثم هو بالخيار إن شاء دل على صحة قوله، وإن شاء دل على فساد قول خصمه، وأيهما فعل من ذلك جاز.

وإن لم يعرف مذهبه، وفي المسألة أقوال مختلفة ومذاهب شتى، سأل السائل عن مذهبه ليكون الدليل على حسبه، فإذا عرف مذهبه دل عليه على ما تقدم[4].

وللمسئول في الدلالة ثلاث طرق:

أ - **أن يدل على المسألة بعينها**: فإن اختار هذا الطريق، حسب ما سئل، جاز بلا إشكال، ثم هو بالخيار؛ إن شاء دل عليه بدليل يخص المسئول عنه، وذلك مثل أن يستدل المالكي على وجوب النية في الطهارة أن هذه طهارة تتعدى محل موجبها، فافتقرت إلى النية كالتيمم.. وإن شاء دل على مسألة الخلاف بدليل

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 313 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 79 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 313 .
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 36 - 37 .

يعمها ويعم غيرها، وذلك مثل استدلال المالكي على وجوب النية في الطهارة أن هذه عبادة، فافتقرت إلى النية كالصلاة[1].

ب - **أن يفرض الدلالة في بعض شعب المسألة وفصولها**: واذا فعل هذا جاز أيضًا، لأنه إذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها، ثبت في الباقي بالإجماع[2].

وذلك مثل أن يستدل المالكي على الربا في المطعومات المدخرة للعيش غالبًا مما لا يُكال، فيفرض الدليل في قليل البر وما أشبه ذلك مما يقع الخلاف في مواضع منه، فيفرض الدلالة في بعضها، وإنما جاز ذلك لأنه دل على المسئول عنه بما سلكه من الطريق، وذلك أنه إذا كان الخلاف في الجميع واحدًا، وثبت بعضها بما ذكره من الدليل ثبت الباقي بالإجماع.

وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير شعبة من شعب المسألة وفي غير فصل من فصولها لم يجز، وذلك مثل أن يسأل الحنفي عن إزالة النجاسة بغير الماء، فيقول: (أنا أفرض الدلالة في إزالتها بماء الزعفران، فإن الخلاف فيه وفي سائر المائعات واحد، واذا ثبت هذا في ماء الزعفران ثبت في سائر المائعات)، فهذا لا يجوز، وإنما كان كذلك لأن القصد بهذه المسألة إثبات جواز إزالة النجاسة بغير الماء، وماء الزعفران عندهم من جملة المياه ولهذا أجازوا الوضوء به، فإذا ثبت لهم جواز إزالة النجاسة بماء الزعفران، لم يثبت لهم بذلك جواز إزالة النجاسة بغير الماء»[3].

ج - **أن يبني المسألة على غيرها**:

فإذا فعل ذلك، كان جائزًا، وإنما كان كذلك لأن البناء بيان طريق من طرق المسألة، فهو بمنزلة سائر طرق المسألة.

وهذا على ضربين:

---

(1) المصدر نفسه، ص: 37 .

(2) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 356 ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ص: 349 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 37 - 38 .

أحدهما: أن يبني على المسألة من الأصول، مثل أن يسأل الظاهري مالكيًا عن الربا في العسل، فيقول له: «هذا مبني عندنا على صحة القول بالقياس، فإن سلمت لي القول بالقياس، بنيت عليه هذه المسألة، وإن لم تسلم دللت عليه».

والثاني: أن يبنيها على مسألة من مسائل الفروع، مثل أن يسأل المالكي، عن الشعر: هل ينجس بالموت؟ فيقول: هذه المسألة عندي مبنية على أن الشعر لا يحله الروح، فإن سلمت لي وإلا نقلت الكلام إليه.

هذا إذا كانت المسألتان طريقتهما واحدة، فإن اختلفت طرق المسائل، لم يجز بناء بعضها على بعض، نحو أن يسأل الحنفي: هل يقتل المسلم بالكافر؟ فيقول: أنا أبني ذلك على أن الحر يقتل بالعبد، فهذا لا يصح في البناء، لأنهما مسألتان مختلفتان، وليست إحداهما طريقًا للأخرى، فلا يجوز أن يبني عليها[1].

هذا رأي الباجي، وهو قول جمهور أهل الجدل، وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف[2]، كما سبق بيانه.

فإذا ذكر المسئول الدليل، فإذا كان السائل يعتقد أن ما ذكره ليس بدليل، مثل أن يكون قد احتج بدليل الخطاب، والسائل حنفي لا يقول بدليل الخطاب، أو بالقياس والسائل ظاهري لا يقول بالقياس، فقال للمسئول: هذا ليس بدليل، فإن المسئول يقول له: هذا عندي دليل، وأنت بالخيار بين أن تسلمه وبين أن تنقل الكلام إليه فأدل على صحته.

فإن قال السائل: «لا أسلم لك ما احتججت به، ولا أنقل الكلام إلى أصل»، كان معنتًا ومطالبًا بما لا يجب عليه، لأن المسئول لا يلزم أن يثبت مذهبه إلا بما هو دليل عنده، ومن نازعه في دليله دل على صحته وقال بنصرته.

فإذا فعل ذلك، فقد قام بما يجب عليه فيه، وإن عدل إلى دليل غيره لم يكن منقطعًا، لأن ذلك لعجز السائل عن الاعتراض على ما احتج به وقصوره عن القدح فيه.

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص: 38 .

(2) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص: 349 .

هذا إذا كان الدليل الذي احتج به أصلًا جليًا مشهورًا؛ فأما إن كان دليلا خفيا، فنازعه السائل فيه وامتنع من تسليمه، فهو بمنزلة الجلي المشهور.

وقال أبو علي الطبري[1]: يكون المسئول منقطعًا، ولا يجوز أن يستدل بأصل خفي إلا بعد أن يستسلمه منه، فإن سلمه احتج به، وإن لم يسلمه دل عليه.

فأما إذا احتج به، ثم نازعه السائل ولم يسلمه له لم يكن له تبيينه، ويكون ذلك انتقالًا من جهته وانقطاعًا منه، ويخالف الأصل المشهور، لأن شهرته تغنيه عن استسلامه وتبيينه.

مثاله: أن يسأل حنبلي عن الحج هل يسقط بالموت؟

فيقول: لا يسقط، لأنه حق تدخله النيابة استقر عليه حال الحياة، فلم يسقط بالموت، كالدَّيْن.

فيقول السائل: لا أسلم أن النيابة تدخل الحج.

فيقول له المسئول: إما أن تسلمه، واما أن تنقل الكلام إلى النيابة فأدل على جوازها، فيكون المسئول مصيبًا إلا على قول أبي على الطبري، لأنه لا يلزمه أن يثبت مذهبه إلا بما هو دليل عنده، ومن نازعه فيما هو دليل عنده لا يلزمه أكثر من إقامة الدليل على صحته.

وإذا فعل هذا فقد قام بما وجب عليه، فهو بمنزلة المحتج بدليل جلي مشهور نازعه السائل فيه.. ولأن المسئول لا يلزمه معرفة مذهب السائل، لأنه لا تضره مخالفته ولا تنفعه موافقته، وانما المعوَّل على الدليل يدل على صحة العلة وأوصافها، فإذا كان كذلك فخالفه السائل في أوصافها، لا يدل على تفريطه إذا أمكنه إقامة الدليل على صحتها ووجوب اعتبارها، فلم يجز أن يكون سببًا لانقطاعه ومنسوبًا إلى التقصير من أجله.

وأما السائل إذا عارضه بما هو دليل عنده، وليس بدليل عند المسئول، مثل أن

(1) هو الحسن بن القاسم، الطبري، الشافعي، فقيه، أصولي، متكلم، سكن بغداد ودرس فيها، وتوفي بها كهلًا سنة: 350 هـ، من تصانيفه: الإفصاح في فروع الفقه الشافعي، العدة، المحرر في النظر، المحرر في الخلاف، كتاب في أصول الفقه، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، ص: 205 ، وفيات الأعيان، ج: 2، ص: 76 ، سير أعلام النبلاء، ج: 16، ص: 62).

يعارض خبره المسند بخبر مرسل، أو خبر المعروف بخبر المجهول، وما أشبه ذلك، وقال المسئول: إما أن تسلم ذلك لي فيكون معارضًا لما رويته، وإما أن تنقل الكلام إلى مسألة المرسل والمجهول؛ فهذا ليس للسائل أن يقوله ويخالف المسئول فيه، لأن السائل تابع للمستدل فيما يورده المسئول ويحتج به، لأنه لما سأله عن دليله الذي دله على صحة مذهبه والطريق الذي أداه إلى اعتقاده لزمه أن ينظر معه فيما يورده، فإن كان فاسدًا بين فساده، وإن لم يكن فاسدًا صار إليه وسلمه له.

ولهذا المعنى جاز للمسئول أن يفرض المسألة حيث أجازه، وكان السائل تابعًا له، ولم يجز للسائل أن ينقله إلى جنبة أخرى ويفرضها فيه[1].

وليس للسائل مطالبة المسئول بتعيين الدلالة، كما ليس له ذلك في الفتوى، فيقول: لا نستدل إلا بالدليل الفلاني، أو في الموضع الفلاني، إلا أن يكون السائل مسترشدًا مستهديًا، فيقول: كيف وجه التعلق بالدليل الفلاني، أو وجه تصحيح الجانب الفلاني؟

أو يقول: هل في المسألة من دليل العقل، أو من السنة المتواترة، أو من نوع كذا من الإجماع، أومن القياس؟..

فيكون سؤاله صحيحًا، والمسئول بإجابته إلى ذلك مأخوذًا مصيبًا[2].

ثالثًا: السؤال عن وجه الدليل والجواب عنه:

وذلك أن يستدل المسئول بآية أو خبر، فلا يتبين المسئول دليله منه، فيطالبه ببيان وجه الدليل[3].. وإنما يحتاج السائل إلى المطالبة بوجه الدلالة إذا كان المجيب قد ذكر دليله من وجه لا يقتضي الحكم، إذ كان الشيء الواحد قد يشار إليه من جهتين: إحداهما تقتضي الحكم والأخرى لا تقتضيه[4].

فإن كان الدليل الذي استدل به المسئول غامضا يحتاج إلى بيان وجب السؤال

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1468 - 1470 ، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 41 - 42 .

(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 83 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 39 .

(4) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 307 .

عنه، فإن تجاوزه إلى غيره كان مخطئًا، لأنه لا يجوز تسليمه إلا بعد أن ينكشف وجه الدليل منه من جهة المسئول على ما سأل عنه[1]، وذلك نحو استدلال المالكي على أن المُحال يرجع على المحيل بموت المحال عليه مفلسًا، بقوله ﷺ: (**مطل الغنى ظلم، وإذا أحيل أحدكم على مليء فليتبع**)[2]، فيقال له: ما وجه الدليل من هذا الخبر؟ فيبين المستدل ذلك، فتحسن المطالبة بالبيان في مثل هذا، لأن ظاهر اللفظ لا ينبئ عن الدليل حتى يكشف عنه بأن يقول: «شرط الملاءة في الحوالة»، ومعلوم أنه إنما شرط لئلا يتلف مال المحال، ولو كان إذا تعذر من جهة المحال عليه ثبت له الرجوع، لم يكن لشرط الملاءة معنى لأنه حقه لا يتلف سواء كانت الحوالة على مليء أوغيره[3].

وإن كان وجه الدليل ظاهرًا جليًا، لم يجز هذا السؤال، وكان السائل عنه متعنتا أوجاهلًا[4].

وفي ذلك يقول إمام الحرمين رحمه اللَّه: «ومتى ظهر وجه تعلق الدليل بالمدلول من غير حاجة إلى تكليف في الكشف والإظهار، بأن يكون لفظًا بينًا ظهر في الإيجاب أو الإسقاط بنفسه، أو كان معنى ظاهرًا غير خفي ولا غامض، لم يكن للمعترض المطالبة ببيان وجه تعلقه بالحكم، فإن فعل كان مخطئًا إذا أشار إلى وجه ظهوره»[5].

رابعًا: السؤال على وجه الاعتراض والقدح والجواب عنه:

و«الاعتراض، في اللغة: المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع السابلة من سلوكه»[6].

---

(1) العدة، لأبي يعلى، ج: 5، ص: 1471 ، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 43 .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحوالات، باب في الحوالة، ج: 3، ص: 123 ، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، رقم: 1564 ، والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في مطل الغني ظلم، رقم: 1308، وقال: حسن صحيح، انظر: كنز العمال، ج: 6، ص: 223، رقم: 15440 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 40 .

(4) العدة، لأبي يعلى، ج: 5، ص: 1471 ، الفقيه والمتفقه، للخطيب، ج: 2، ص: 43 .

(5) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 86 .

(6) القاموس المحيط، للفيروزابادي، نشرة مؤسسة الرسالة - بيروت، ص: 833 .

والمراد به في الاصطلاح: أن يتوجه السائل إلى دعوى المسئول أو دليله باعتراضات تقدح في الدعوى أو الدليل أو وجه الاستدلال من الدليل.

فسؤال الاعتراض إنما يكون مسلطًا على «الموضوع ذاته أو على الأدلة، أي العمل على إخراج التناقض الكائن في الموضوع إن وجد، أو على بيان الخلل في الأدلة إن كان هناك اختلال[1].

وقد سمى كل من ابن عقيل الحنبلي وابن النجار الفتوحي، سؤال الاعتراض، بـ«سؤال الإلزام»[2]، أي أن السائل يلزم المسئول بما يتطرق إلى دعواه أو دليله أو وجه استدلاله من اعتراضات أوتناقضات ذاتية.

وسؤال الاعتراض له أشكال كثيرة ومتنوعة، يرد على كل منها في الجدل جواب خاص به، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر[3]:

أ - الاستفسار:

وهو أول ما يبدأ به من الاعتراضات إذا كان هناك ما يدعو إليه، ويراد به «طلب شرح معنى اللفظ إذا كان غريبًا أو مجملًا، ويقع بـ(هل) وبالهمزة ونحوها مما يسأل به عن التصور، فيستفسر عن صورة المسألة ومعنى المقدمات»[4]، والغرض من ذلك تحرير محل النزاع والكشف عن موطن الخلاف وإدراك كل منهما لمذهب الآخر.

وسؤال الاستفسار لا يُستساغ التوجه به دائمًا، إذ أنه «إنما يحسن. . . إذا كان اللفظ مجملًا مترددًا بين محامل على السوية، أو غريبًا لا يعرفه السامع المخاطب، فعلى السائل بيان كونه مجملًا أو غريبًا، لأن الاستفسار عن الواضح عناد أو جهل»[5].

وقد نازع الإمام الزركشي في اعتبار هذا السؤال مما يدخل تحت مسمى الاعتراض، فقال:

---

(1) الجدل في القرآن، لمحمد التومي، ص: 89 .
(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 306 ، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ج: 4، ص: 375 .
(3) سيرد التفصيل الوافي لهذه الاعتراضات بأمثلتها التطبيقية في الباب الثاني من هذه الرسالة. .
(4) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 317 - 318 .
(5) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 4، ص: 73 .

«واعلم أن في عدّ هذا من الاعتراضات نظرًا، لأنه طليعة جيشها وليس من أقسامها، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل، بل هو يعرف المراد ويبين له ليتوجه عليه السؤال، فإذًا هو طليعة السؤال، فليس بسؤال»[1].

لكن الطوفي اعتبر أنه يدخل في الاعتراضات، لأنه «من قبيل المنع، لأن المعترض منع أن لفظ المستدل مفيد أو جائز الإيراد في المناظرة»[2].

والجواب عن سؤال الاستفسار، «أو جواب المستدل أو المعترض على سؤال الاستفسار، أحد وجهين:

أحدهما: منع تعدد احتمالات اللفظ إن أمكن، بأن يقول: لا نسلم أن لهذا اللفظ إلا محمل واحد، ويبين ذلك عن أئمة اللغة، أو بأنا اتفقنا على أن اللفظ يطلق على هذا المعنى الواحد والأصل عدم جواز إطلاقه على غيره نفيا للمجاز والاشتراك، فمن ادعى إطلاقه عليه، فعليه الدليل.

الوجه الثاني: أن يبين رجحان اللفظ في أحد المجملين، بأمر ما من الأمور المرجحة، إما بالنقل عن أهل اللغة، أو باشتهاره في عرفهم... وحينئذ لا يكون مجملًا، وإن أمكنه أن يبين صدق اللفظ على المجملين بالتواطؤ، والمراد القدر المشترك بينهما نفيًا للمجاز والاشتراك، كفاه أيضًا»[3].

ب - المنع:

ويسمى الممانعة، «وهو إظهار دعوى المخالفة»[4].

أو هو «عدم قبول السائل مقدمات الدليل كلها، أو بعضها، سواء كان في نفس الوصف، أو في صلاحية الوصف لترتب الحكم عليه، أو في نفس الحكم، أو في نسبة الحكم إلى الوصف»[5].

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 318 .
(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 55 .
(3) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 3، ص: 463 - 464 .
(4) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 68 .
(5) التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، لعبد اللطيف البرزنجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1413 هـ/ 1993 م، ج: 1، ص: 190 .

والمنع لا بد له من سند، إذ «السند عند أهل الميزان، ما يكون المنع مبنيًا عليه، أي ما يكون مصححًا لورود المنع في نفس الأمر أو في زعم السائل، كأن يقال: «لا نسلم كذا، لما لا يجوز أن يكون كذا»، أو «لا نسلم لزوم ذلك وإنما يلزم لو كان كذا»، أو «لا نسلم هذا وكيف يكون هذا أو هذا والحال أنه كذا»[1].

مثال ذلك؛ ما ذهب إليه الإمام داود الظاهري وأكثر أصحابه من أن أصل الأشياء على الإباحة، وأن ذلك ثابت بالشرع، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿... خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾[2]، وقالوا: إذا ما تعارض خبران ولم يمكن الجمع أو الترجيح بينهما، رجع إلى هذه الإباحة التي شرها الشرع.

وقد منع الباجي هذا الاستدلال بهذه الآية، وقال في الاعتراض عليه:

«وهذا ليس بصحيح، لأن الآية المبيحة عنده هي من جملة العمومات المبيحة، لا فرق بينها وبين غيرها، وليست هي أن تكون أصلًا بأولى من سائرها، فإذا عارضتها آية أخرى فلا يخلو أن تكون عامة مثلها أو أخص منها أو أعم منها، فإن كانت عامة مثلها فقد وقع التعارض بينهما فوجب أن يسقطها على أصله، وإن كانت أخص منها وجب عندنا أن يؤخذ بالحاظرة لصحة بناء المبيحة عليها، وإن كانت الحاظرة أعم منها وجب الأخذ بالمبيحة لصحة بناء العامة الحاظرة عليها، وعند داود في هذه الوجوه كلها تسقط الآيتان على نحو ما يفعل في سائر الآيات المتعارضة»[3].

ج - النقض:

النقض، في اللغة: هو الكسر، وفي الاصطلاح: منع دعوى العموم، وذلك أن يورد المستدل دعواه أو دليله في صورة حكم كلي، مدعيًا أن دعواه عامة بالنسبة إلى ما تثبته أو تنفيه، ويكون في عمومها سند لصحتها ومبرر قوي لادعائه التمسك بها»[4]، فيتوجه المعترض إلى دعواه بمنع عمومها وعدم اطرادها في

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص: 515 .
(2) سورة البقرة، الآية: 29 .
(3) إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ص: 266 .
(4) المنطق الفطري في القرآن الكريم، لمحمود يعقوبي، ط: 1، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، سنة: 2000 م، ص: 72 .

صور جزئية، فتكون الدعوى منقوضة.

أما نقض الدليل، فهو «بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض الصور، فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، سمي: نقضًا إجماليًا، لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرد، أومع السند، سمي: نقضًا تفصيليًا، لأنه منع مقدمة معينة»[1].

مثال ذلك أن المنكرين لحجية القياس استدلوا على إبطاله بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[2]، ووجه الاستدلال؛ أن اللّٰه سبحانه وتعالى ذمهم على تمثيل البيع بالربا وقياسه عليه، فدل على إبطال القياس.

وقد نقض الإمام الباجي هذا الاستدلال من جهة عمومه، فإذا كان القياس في مثل هذا السلوك باطلًا، فليس ذلك بدليل على بطلانه في كل المجالات، ودليل النقض أن اللّٰه تعالى قد استعمل القياس في استدلالات عديدة في القرآن الكريم.

قال الباجي: «والجواب؛ أن هذا خطأ، لأننا لا نقول: إن كل قياس صحيح، فتبطل جميع الأقيسة إذا بطل منها نوع، وقد مثل هو تعالى أمثلة كثيرة، واستدل بأقيسة، وذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ . . .﴾[3] فمثل النشأة الثانية بالأولى وحكم لها بحكمها، وقال: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًاۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4]، وقبله قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[5].

(1) التعريفات، للجرجاني، ص: 315، التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 709.
(2) سورة البقرة، الآية: 275.
(3) سورة يس، الآيتان: 78 و79.
(4) سورة النحل، الآية: 75.
(5) سورة النحل، الآية: 74.

فإذا ثبت ذلك علمنا أنه إنما حرم على نوع من القياس غير صحيح أو على قياس يعارض نصًا معلومًا، وهذا باطل باتفاق»[1].

د - **المعارضة:**

«وهي في اللغة: من الممانعة.

وفي عرف الفقهاء: ممانعة الخصم بدعوى المساواة.

أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة»[2].

«وعبر عنه بعضهم بأنه: إقامة الشيء في مقابلة ما يناقضه، واصطلاحًا: إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم»[3].

من ذلك أن القائلين بأن الأسماء الشرعية تدل على معان غير لغوية، إذ أن الشرع نقلها عن أصل وضعها اللغوي إلى معان شرعية جديدة ليست في اللغة، ومن بين ما استدلوا به على ذلك بقوله تعالى: ﴿... وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[4]، قالوا: فالإيمان هو التصديق في اللغة، والمراد به في الآية صلاة الذين صلوا إلى بيت المقدس ثم نسخ التوجه إليها، فهذا خارج من اللغة وضعًا واستعمالًا ومنقول إلى غيره.

وقال إمام الحرمين الجويني معارضًا: «وأما الأسماء اللغوية فهي الجارية على ما كانت عليه في أصل الوضع من غير تحريف ونقل، وهي الأغلب من ألفاظ صاحب الشرائع».

واستدل على رأيه هذا بنفس دليل المخالفين، ولكن على سبيل المعارضة، فقال: «يقال لهم: أما قوله تعالى: ﴿... وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ...﴾، فمعناه: وما كان اللّه ليضيع تصديقكم بالصلوات إلى القبلتين، فهو إذًا محمول على حقيقة اللغة»[5].

---

(1) إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ص: 613 - 614
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 69 .
(3) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 664 .
(4) سورة البقرة، الآية: 143 .
(5) التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين، ج: 1، ص: 212 - 213 .

هـ - القلب:

قال الكفوي:

«القلب: هو في اصطلاح الأصول عبارة عن ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته للإلحاق بأصله.

وفي اللغة على معنيين:

أحدهما: جعل أعلى الشيء أسفل، ومنه أخذ قلب العلة حكمًا وبالعكس، لأن العلة أعلى من الحكم لكونها أصلًا، والحكم أسفل لكونه تبعًا...

والثاني: جعل ظاهر الشيء باطنًا، كقلب الجراب، ومنه أخذ قلب الوصف شاهدًا على الخصم بعد أن يكون شاهدا للخصم»[1].

والمقصود بالقلب في اصطلاحنا: «هو الاستدلال على الخصم بمثل ما استدل به»، ويسميه الجويني بالاشتراك، ويعرفه بأنه:

«مساواة الخصم خصمه فيما يورده على التنافي»[2].

مثال ذلك عند الأصوليين، ما نجده عند أبي إسحاق الشيرازي رحمه اللّه، حيث أورد استدلال الأشاعرة، ومنهم القاضى أبو بكر الباقلاني على أن الأمر لا صيغة له تدل على الفعل، بقولهم:

«إثبات صيغة الأمر إنما يكون بالعقل أو النقل؛ فلا يجوز أن يكون بالعقل، لأن العقل لا مجال له في إثبات الأسامي واللغات، لأنها لو كانت معلومة بالعقل لما احتيج إلى قراءة كتب الأدب والمصنفات في اللغة وسماعها من أهل الخبرة بها، وإن كان طريق إثباتها بالنقل، فلا يخلو إما أن يكون النقل تواترًا أو آحادًا، فإن كان تواترًا وجب أن يقع العلم به ضرورة لكل أحد، لأن ما طريقه الضرورات يشترك العقلاء في معرفته، ولو كان كذلك لعلمناه كما علمتم، فثبت أنه لا تواتر فيه، وإن كان آحادًا فلا يثبت به لأنه أصل من الأصول، وإثبات أصل من الأصول بأخبار الآحاد لا يجوز، فلا وجه لإثبات ذلك».

---

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص: 703 .

(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 68 .

ولأن الشيرازي يقول بأن للأمر صيغة موضوعة في اللغة تدل على الفعل، فإنه لم يرتض هذا الاستدلال، واعترض عليه بطريق القلب، حيث استخدم هذا الدليل في الاحتجاج على الخصم، وبين أن هذا الدليل هو حجة على الخصم وليس حجة له، فقال:

«والجواب: أنا نقلب ذلك عليه في إثبات الاشتراك في هذه الصيغة، فإنه يزعم أنها تحتمل الإقدام وتحتمل الإحجام، وهي مشتركة بين الأمرين، فلا يخلو إما أن يكون قد أثبت هذا الاشتراك بالعقل أو بالنقل، فلا يجوز أن يكون بالعقل، لأن العقل لا مجال له في ذلك على ما ذكروا، ولا يجوز أن يكون بالنقل، لأنه لا يخلو إما أن يكون تواترًا لأنه لو وجد لعلمناه ضرورة كما علمنا سائر الأضداد والألفاظ المشتركة كالعين واللون، ولا يجوز أن يكون آحادًا لأن مثل ذلك لا يثبت بأخبار الآحاد، لأنه يكثر استعماله وتعم البلوى به فلا يكون النقل فيه آحادًا، فكل عذر له في إثبات الاشتراك فهو عذرنا في إثبات كونه صيغة موضوعة لاستدعاء الفعل»[1].

و - الإلزام:

عرفه الجويني بأنه: «دفع كلام الخصم بما يوجب فصلًا بينه وبين ما تضمن نصرته»[2].

من ذلك ما اعترض به الجويني على كل من فرق المعتزلة، قال:

«... وقد افترقت المعتزلة، فذهب بعضهم إلى أن ما لا يعين العقل فيه قبحًا ولا حسنًا فهو على الحظر قبل ورود الشرع، وذهب آخرون إلى أنه على الإباحة.

فأما أصحاب الحظر فيلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها، وليس يتحقق العُرُوُّ عن جملتها، فإن حظروا جميعها كان ذلك تكليف ما لا يستطاع، وإن خصصوا بالحظر شيئًا عن شيء من غير تقبيح العقل وتحسينه، لم يخف سقوط هذا المذهب، وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلًا،

---

(1) شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 1، ص: 203 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 70 .

فمرجعهم إلى أن التصرف في ملك الغير من غير إذنه قبيح»[1].

لكن، أحيانًا قد يستعمل هذا المسلك الجدلي استعمالًا خاطئًا، وذلك حين لا يطلع المجادل على الرأي الحقيقي الكامل لخصمه، فقد يلزمه بما لا يقول به، متوهمًا أنه يقول به، وذلك كما في صنيع القاضي أبي بكر الباقلاني مع المعتزلة القائلين بأن المكره على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفًا بها، حيث ألزمهم رحمه اللّه تعالى إثم المكره على القتل، فإنه منهي عنه، آثم به لو أقدم عليه، فقد علق الجويني على صنيع القاضي هذا، بقوله:

«وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعوه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به»[2].

ز - القول بالموجب:

«وحقيقته: تسليم الدليل مع بقاء النزاع»[3]، أو هو - بصورة أكثر وضوحًا - «تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء الخلاف بينهما في الحكم المتنازع فيه، فالمستدل يخيل إليه أن الدليل الذي أتى به من نص أو قياس يستلزم حكم المسألة المتنازع فيها، ولكنه في الواقع لا يستلزمه، ولذلك فإن المعترض يسلم له ما أنتجه دليله ولكن النزاع بينهما لا ينقطع لأن الحكم المتنازع فيه لم يثبته الدليل»[4].

من ذلك أن القائلين بجواز النسخ قبل دخول الوقت، استدلوا «بقصة إبراهيم عليه السلام وأمر اللّه له بذبح ولده، ونسخه عنه بذبح الفداء، ودليل أمره بذلك أنه قد روي أنه تعالى قال لإبراهيم (اذبح ولدك) وروي (واحدك)، والقرآن دل عليه بقوله: ﴿. . . إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا

(1) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 86 - 87 .
(2) المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 91 .
(3) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ص: 200 .
(4) تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 147 .

تُؤْمَرُ . . .﴾[1]، وأنه نسخ بذبح الفداء بقوله: ﴿وَفَدَيْنَهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[2]»[3].

وقد بين الإمام سيف الدين الآمدي، أنه مع القول بموجب الآية، إلا أنها لا تدل على المطلوب وأنما تدل على غيره، قال:

«وأما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة إبراهيم، فمن جهة أن لقائل أن يقول: وإن سلمنا أنه نسخ عنه الأمر بالذبح، لكن لا نسلم أنه نسخ قبل التمكن من الامتثال، بل إنما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال، والخلاف إنما هو فيما قبل التمكن لا بعده، ولا سبيل إلى بيان أنه نسخ قبل التمكن من الامتثال إلا بعد بيان أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب على الفور، أو أن وقت الأمر كان مضيقًا لا يجوز التأخير عنه للنبي، أو أن النبي عليه السلام لا يجوز عليه صغائر المعاصي والكل ممنوع على ما عُرف»[4].

ونكتفي هنا بإيراد هذه الأنواع من الاعتراضات العامة، لأننا سنفصل القول فيها وفي غيرها في الباب الثاني القادم - إن شاء اللّه - عندما نتناول الاعتراضات المتعلقة بكل مجال من المجالات التي يجري فيها الجدل.

* * *

(1) سورة الصافات، الآية: 102 .
(2) سورة الصافات، الآية: 107 .
(3) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج: 1، ص: 139 .
(4) المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 141 - 142 .

المبحث الثالث

نهاية الجدل بالانقطاع أو الانتقال

كما أن للجدل بداية، فإن له نهاية أيضًا، ونهايته أن يعجز أحد المتجادلين عن الاستمرار في الجدل، ويظهر هذا من خلال سلوكه أو من ظهور علامة من علامات عجزه أو تسليمه لمخالفه، أو ما إلى ذلك. ويسمى هذا العجز عند علماء الجدل «الانقطاع»، وله صور متعددة أبرزها ما يسمونه «الانتقال».

وفي هذا المبحث نتناول هذين المفهومين بالدراسة التفصيلية:

المطلب الأول: الانقطاع

الانقطاع في الجدل؛ معناه أن لا يتمكن أحد المتجادلين من الاستمرار في نصرة مذهبه، فيقف عاجزًا عن بلوغ غايته من الجدل.

وقد عرفه أبو يعلى الفراء بأنه «العجز عن بلوغ الغرض المطلوب بالمناظرة، وذلك مأخوذ من قولهم: انقطع في السفر؛ إذا عجز عن السير وبلوغ الغاية المقصودة به»[1].

وعرفه الباجي بأنه «عجز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله»[2].

وقال ابن عقيل:

«الانقطاع: هو العجز عن إقامة الحجة من الوجه الذي ابتدئ للمقالة.

والانقطاع في الأصل؛ هو الانتفاء للشيء عن الشيء، وذلك أنه لابد من أن يكون انقطاع شيء عن شيء. وهوعلى ضربين:

أحدهما: تباعد شيء عن شيء، كانقطاع طرف الحبل عن جملته، وانقطاع الماء عن مجراه.. والآخر: عدم شيء عن شيء، كانقطاع ثاني الكلام عن ماضيه.

وتقدير الانقطاع في الجدل على أنه: انقطاع القوة عن النصرة للمذهب الذي

---

(1) العدة في أصول الفقه، ج: 5، ص: 1535 .

(2) الحدود في الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، ص: 79 .

شرع في نصرته.. وذلك أن المسألة قد تكون مراتبها خمسة، فيكون مع المجادل قوة على المرتبة الأولى والثانية، ثم ينقطع، فلا يكون له قوة على المرتبة الثالثة وما بعدها من المراتب، وانقطاع القوة عن الثالثة عجز عن الثالثة، فلذلك قلنا: الانقطاع في الجدل عجز عنه، فكل انقطاع في الجدل عجز عنه، وليس كل عجز عنه انقطاعًا فيه، وإن كان عاجزًا عنه»[1].

كما يحرص الجويني على بيان السند اللغوي لمصطلح «الانقطاع»، فيقول:

«فإن قيل: ولم سمي الانقطاع في الجدل انقطاعًا؟ وما معناه؟

قيل: لأنه عجز عن بلوغ الغرض المقصود. كما يقال للمسافر: منقطع، إذا صار عاجزا عن بلوغ مقصده بسفره. كذلك إذا صار عاجزًا عن إقامة دلالة، أو عن النقض عما ألزم، أو انتقل انتقالًا مذمومًا، سمي منقطعًا، ولحاله: انقطاعًا.

فعلى هذا: كل انقطاع عجز، وليس كل عجز انقطاعًا»[2].

والانقطاع لا يعني - بالضرورة - أن مذهب المجادل غير صحيح أو أن أدلته منقوضة في ذاتها، إذ ربما كان الانقطاع بسبب ضعف ذاتي في المجادل يجعله غير قادر على نصرة مذهبه والدفاع عنه أمام اعتراضات مخالفيه. ولكن مع ذلك يبقى الانقطاع بسبب ضعف المذهب أو تهافت أدلته واردًا هو الآخر.

والانقطاع في الجدل لابد أن تكون له أسبابه التي تؤدي إليه، وهي التي يكشف عنها أو عن بعضها الإمام ابن عقيل، إذ يقول:

«وكل انقطاع فهو انتفاء عن المقالة وما ابتدئت به من النصرة بالعجز عن إقامة الحجة، ولا يخلو أن يكون ذلك لنقصان علم بالجدل ولا يدري كيف يضع الأشياء مواضعها في السؤال والجواب، أو يكون لنقصان علم بالحجج فيكون الذي قعد به قلة علمه لا ضعف جدله، أو يكون لفساد المذهب فلا عيب على صاحبه بالانقطاع فيه إذا كان لم يقصر عما يحتمله من الشُّبه، وإنما العيب عليه في نصرته»[3].

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 483 - 484 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 556 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 484 .

كما يبين الجويني بعض هذه الأسباب أيضًا، إذ يقول:

«وقد يكون عجزه الذي هو انقطاع، لنقصان علمه برسوم الجدل وأصوله، بأن لا يعرف كيفية وضع الأدلة مواضعها أو كيفية حفظها أو كيفية ترتيبها أو كيفية ما يرد عليه من وجوه الإلزامات.

وقد يكون بارعًا في رسوم الجدل، غير أنه يكون ناقص العلم بوجوه الأدلة وأقيستها، فينقطع لقلة علمه بالأدلة.. وقد يكون كاملًا في رسوم الجدل والأدلة، فينقطع لفساد رجع إلى نفس المقالة التي يريد نصرتها»[1]..

صور الانقطاع:

الانقطاع إما أن يكون من المسئول أو من السائل أو مشتركًا بينهما، ولكل نوع صوره.

فانقطاع المسؤول إنما يكون بسبع صور:

أ - العجز عن بيان المذهب.

ب - العجز عن بيان الدليل.

ج - العجز عن الانفصال عن المعارضة.

د - جحد المذهب.

هـ - جحد ما ثبت بإجماع أو بنص.

و- الانتقال.

ز- تخليط كلامه بما لا يُفهم[2].

وقد أجمل الصيرفي[3] هذه الصور في قوله: «الانقطاع من المجيب ما دام السائل مطالبًا، يكون إما بالخروج من مسألة إلى مسألة عن جواب ما سأل عنه، أو الاعتراف بأن لا جواب عنه، أو كون ما يدفعه عدله على نفسه إما جحد الضرورة أو سمع أو غير ذلك من الأصول، أو السكوت عن الجواب بعد أن أخذ فيه»[4].

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 556 - 557 .
(2) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1435 .
(3) هو أبو بكر الصيرفي، الشافعي، وقد سبقت ترجمته في ص: 96 .
(4) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 352 .

وأما **انقطاع السائل**، فيكون بثمانية أشياء:

أ - العجز عن بيان السؤال.

ب - العجز عن المطالبة بالدليل.

ج - العجز عن المطالبة بتقرير الدليل.

د - العجز عن المعارضة.

هـ - العجز عن المنع من الترجيح.

و - الانتقال عما شرع فيه قبل إتمامه.

ز- جحد ما ثبت بنص أو إجماع.

ح - تخليط كلامه على وجه لا يفهم[1].

وأما **صور الانقطاع المشتركة بين السائل والمسؤول**، فهي:

أ - أن يسكت سكوت حيرة، من غير عذر.

ب - أن يتشاغل بذكر حديث أو شعر أو نحوهما.

ج - أن يغضب في غير موضع الغضب.

د - أن يقوم في غير موضع القيام.

هـ - أن يسفه خصمه[2].

ونتناول فيما يلي جملة من صور الانقطاع الهامة بالشرح والتفصيل:

أ - الانقطاع بالمكابرة:

المكابرة في الجدل: «هي المنازعة في المسألة العلمية، لا لإظهار الصواب، بل لإلزام الخصم»[3].

أي أن المجادل لا يكون همه منصبًا حول النتيجة العلمية أو الحق في المسألة موضع الجدل، وإنما يكون همه منصبًا حول كيفية الغلبة على خصمه بأي وسيلة سنحت، ومعنى هذا أنه حتى إذا ما اتضح له الحق على لسان خصمه، فإنه يبقى مستمرًا في الجدل بغرض الغلبة على خصمه.

---

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1536 .
(2) التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني، ج: 4، ص: 250 .
(3) التعريفات، للجرجاني، ص: 292 .

ولذلك يعتبر منقطعًا كل مجادل يعجز عن الغلبة باستعمال بالحجة ويتخذ المكابرة سبيلًا له، «وهو شر وجوه الانقطاع، وأقبحها وأدلها على سخف صاحبه، وقلة مبالاته بما يظهر من فضيحته وتخليطه في ديانته، وليس يُنتفع بكلام من كانت عادته أن يحمل نفسه على المكابرة.

والمكابرة تعرض للخصم في أمور:

منها: أن يقول شيئًا، فإذا رأى ما يلزم عليه، جحد أن يكون قاله وصمم على ذلك وكابر فيه، وهذا الضرب من المكابرة يقع كثيرًا بين الخصوم.

ومنها: أن يجحد مذهبًا له، أو الرئيس الذي ينتحل قوله.

ومنها: أن يجحد ضرورة يشترك أهل العقول فيها، ويدعي أن الحقيقة معه في جحدها، وإنما يطلقون ما أطلقوا من إثباتها على جهة المجاز دون الحقيقة»[1].

ب - الانقطاع بمناقضة المذهب:

ونعني بها أن المجادل قد يعجز عن مناصرة قول له يذهب إليه أولًا في المسألة، فينصرف إلى القول بغيره، دون أن يكابر عن الرأي الأول.

قال ابن عقيل: «وهو عجز عن الاستتمام بالحجة إلى المناقضة، وهو دون المكابرة، إذ قد يرى ما يلزمه على القول الأول فيرجع إلى نقيضه، ولا يكابر فيه. وإنما كان انقطاعًا، لأنه لما ضمن النصرة لشيء فلم يمكنه حتى عدل إلى خلافه، كان ذلك عجزًا عن استتمام الحجة به»[2].

وبعتبر منقطعًا في القول الأول، لأنه تخلى عنه، فيكون كمن عجز عن الدفاع عن رأي ما فأعلن تسليمه برأي مخالفه.

ج - الانقطاع بالمشاغبة:

والمشاغبة؛ كما عرفها الجرجاني «هي مقدمات متشابهات بالمشهورات»[3].

قال الجويني: «ومن الانقطاع الفاحش؛ أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الانفصال إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة»[4].

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 493 - 494 .
(2) المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 494 .
(3) التعريفات، للجرجاني، ص: 273 .
(4) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 558 .

ومعنى ذلك أن المجادل لا يمكنه أن يدافع عن رأيه بالأدلة والحجج المنطقية السليمة الواضحة، فيحاول أن يستعمل الشبهات والمقدمات غير المتكاملة منطقيًا لكي يحافظ على وضع المجادل القوي. فإذا ما فعل هذا اعتبر عاجزًا عن نصرة مذهبه، وبالتالي صار منقطعًا ومغلوبًا على أمره، ولم يكن مستحقًا لمواصلة الجدل معه في المسألة.

«فإن كان المشغب مسؤولًا، قيل له: إن أجبت عن المسألة زدنا عليك، وإن لم تجب عنها أمسكنا عنك.. وإن كان سائلًا قيل له: إن حصلت سؤالًا سمعت جوابًا، وإلا فإن الشغب لا يستحق جوابًا، فإن لجَّ وتمادى في غيه أعرض عنه، لأن أهل العلم إنما يتكلمون على ما فيه حجة أو شبهة، فإذا عري الجدل عن الأمرين إلى الشغب لم تكن فيه فائدة، وكان الأولى بذي الرأي الأصيل والعقل الرصين أن يصون نفسه عنه، ويرغب بقوته عن التضييع معه، ولاسيما إذا كان في الاشتغال به ما يوهم الحاضرين أن صاحبه سالك لطريق الحجة، فإنه ربما كان في ذلك شبه بما يرى منه من حسن العبارة واغترار بإقبال خصمه عليه في المناظرة، فحق مثل هذا أن يُبَيَّنَ أنه على جهة المشاغبة دون طريق الحجة أوالشبهة»[1].

د - الانقطاع بالاستفسار:

والاستفسار، معناه أن يلجأ المجادل - إذا ما ضاق عليه الحال ولم يعد قادرًا على الاستمرار في الجدل - إلى أن يلقي على مخالفه الذي حاصره بالحجج والبراهين، جملة من الاستفهامات والاستفسارات غير المبررة، بغرض إعطاء فرصة لنفسه لكي يجمع عناصر الموضوع في ذهنه ويحاول استحضار أدلة وحجج جديدة ينصر بها مذهبه.

وإنما يصح الاستفسار لكلام المخالف إذا كان فيه فعلًا ما هو مبهم ويستحق أن يستفهم عنه، أما إن كان الكلام واضحًا، وكانت الحجج التي يتضمنها منطقية يفهمها كل مستمع، فإن المخالف إذا لجأ حينئذ إلى الاستفسار اعتُبِر منقطعًا.

قال ابن عقيل عن هذا النوع من الانقطاع:

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 497 - 498 .

«وهو عجز عن الاستتمام بطلب الاستفسار في غير موضعه، وذلك إذا ضاق على الخصم الكلام مال إلى استفهام ما لا يستفهم عن مثله، واستفسار ما لا يستفسر في حال المناظرة. فقال: ما معنى كذا؟ وما معنى كذا؟ وهو استرواح إلى جري عبارته بدلًا من سكتة يخجل بها ويتضح بها انقطاعه، فيبدل السكوت بالاستفسار إيهامًا للحاضرين أنه إذا فسر لي معنى هذا تكلمت عليه، وإنما المعيق لي عن الكلام عدم فهم معناه. أو يحيد عن النظر، فيتعلق بذلك التعلق المتحير.

وإنما يسوغ الاستفسار والمراجعة فيما يتردد المعنى فيه ويشترك، فأما مع عدم التردد والاشتراك فلا وجه للاستفسار، أو يكون في العبارة نوع تغيير وإغماض، فيطلب تفسيرها بالأكشف، وما خرج عن هذه الأقسام فالاستفسار عنه بطالة وإطالة»[1].

هـ - الانقطاع بالرجوع إلى التسليم:

والتسليم معناه؛ أن يسلم المجادل لمخالفه دعواه أو دليله تسليم جدل أو تسليم اعتراف، وغرضه أن يثبت له أن هذه الدعوى لا تثبت أو أن دليله لا ينتج ما بناه عليه، فيفرع عليه ما ينقضه به، مع أن الخلاف في الأصل وليس في الفرع، فهو حين نقل الكلام من الأصل إلى الفرع دل ذلك على عجزه عن نصرة أصله، فكان بذلك منقطعًا.

قال ابن عقيل في توضيح هذا النوع من الانقطاع:

«هو عجز عن الاستتمام بما سلم إلى الرجوع عنه، وسواء كان ذلك تسليم جدل أو تسليم اعتراف، لأن الخصم إنما يسلم تسليم الجدل ليوقع المنازعة في التفريع عن الأصل دون الأصل، وذلك أنه لما كان له أن ينازع في شهادة الأصل بالفرع إذا آثر الكلام في أحدهما دون الآخر وتضمن أن يكسر المقالة من جهته دون كسرها من الوجه الآخر، فكان عليه استتمام ذلك، وإلا فقد ظهر عجزه عما تضمنه، وانقطاعه عما يظن أنه بلغه»[2].

---

(1) المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 498 - 499 .
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 499 - 500 .

و- الانقطاع بجحد المذهب:

فالمجادل؛ الأصل فيه أن يثبت صحة مذهبه بإقامة الأدلة الواضحة عليه، والتي تلزم الخصم بالتسليم والموافقة، ثم إذا ما انتقد بعد ذلك مذهب مخالفه وأثبت ضعف أدلته، كان عمله سليمًا.

أما إن رفض أن يتحدث عن مذهبه أو أدلته هو، وأراد أن يثبت صحة مذهبه بهدم مذهب مخالفه أولًا، اعتبر بذلك منقطعًا، لأن هدم مذهب مخالفه لا يعني - بالضرورة - أن مذهبه هو صحيح أو أدلته قوية، لأنه ربما كان مذهب مخالفه هو الصحيح، ولكن هذا المخالف لم يكن لديه الاستعداد العلمي الكافي للدفاع عن رأيه.

«والمثل في ذلك، والمثل له من طريق الصورة: رجل ضمن على نفسه بناء بيت تسلم مع بنائه أبنية مجاوريه، فلم يمكنه أن يبنيه إلا بهدم بيت يليه لبعض مجاوريه، فهو لا محالة منقطع عن بلوغ ما قدر. فكذلك الخصم إنما يكلم خصمه على سلامة مذاهبه عنده، وإذا جحد شيئًا إما على جهة الرجوع وإما على جهة المكابرة فيه، كان منقطعًا في حكم الجدل[1].

ز - الانقطاع بالمسابة:

إن الجدل يبقى على صورته العلمية المقبولة ما دام يجري في إطار الاحترام المتبادل بين الطرفين المتجادلين، بحيث يحفظ كل منهما قدر صاحبه ولا يتعدي عليه بأي صورة من صور العنف اللفظي. أما إن تراجع الجانب العلمي وحل محله العنف اللفظي دل ذلك على انقطاع المجادل الذي لجأ إلى هذه الوسيلة لإخفاء ضعفه.

قال الجويني:

«وأفحش من الشغب؛ أن يصيرا، أو أحدهما، إلى المسابة»[2].

وقال ابن عقيل:

(1) المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 500 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 558 .

«إذا انتهى الجدل إلى المسابة، دل على أن الذي حمله على ذلك، ضيق عطنه وانقطاعه عن حجته، وليس السبب أن يظهر فيه إنكار المذهب الذي قصد إلى الطعن عليه وإقامة الحجة على إفساده لأنه لابد من ذلك والدلالة على صحة ما يقوله فيه، وإنما المنكر الطعن على إلخصم أو على أسلافه بما ليس من اعتماد المذاهب والاختلاف فيها في شيء.. وإذا فعل أحد الخصمين شيئًا من ذلك، بين له أن ما أتى به خارج عن حد السؤال والجواب إلى السباب، ولم يكن الاجتماع للمسابة وإنما كان لإقامة الحجة وحل الشبهة»[1].

المطلب الثاني: الانتقال

هو أحد أبرز أنواع الانقطاع. ومعناه؛ أن يترك أحد المتجادلين ما هو فيه من استدلال أو جواب على اعتراض إلى غيره قبل أن يتمه. وقد عرفه ابن عقيل فقال:

«هو عجز عن الإتمام للأول للخروج إلى الثاني، وذلك في الانتقال عن الاعتلال قبل الاستتمام، أو الانتقال عن مسألة إلى مسألة أخرى قبل تمام الأولى»[2].

وقال في موضع آخر: «الانتقال عن السؤال هو الخروج عما يوجبه أوله من ملازمة السَّنَنِ فيه، وكذلك الانتقال عن الجواب»[3].

وهو على ضربين: محمود ليس بانقطاع، ومذموم هو انقطاع.

أولًا: الانتقال المحمود الذي ليس بانقطاع:

وهو على وجوه:

أ - أن يطالب بتصحيح شيء تعلق به فبناه على ما يصح بناؤه عليه وانتقل إلى تصحيحه ليبني ما وقعت فيه المطالبة عليه. فهذا في الصورة انتقال، ولا يعد انتقالًا في الحقيقة، لأنه لم يترك ما ابتدأ بنصرته، بل هو في صميم ذلك غير

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 501 - 502 .
(2) المصدر السابق نفسه، ج: 1، ص: 496 .
(3) م. ن، ج: 1، ص: 316 .

خارج عنه.

هذا إذا لم يجد سبيلًا إلى تصحيح ما وقعت فيه المطالبة إلا بتصحيح ما بنيت عليه.

فأما إذا كان يمكنه تصحيحه بنفسه من غير البناء، فإذا اختار تصحيحه بضرب من البناء هل يعد منتقلًا وما فعله انتقالًا؟

منهم من قال: هو منتقل، لأن له سبيلا إلى تصحيحه، إذا لم يلتزمه فغير منتقل، فإذا خرج عنه إلى غيره صار منتقلًا انتقالًا مذمومًا.

ومنهم من قال: له ذلك، إذ ليس نحصر عليه وجوه التصحيح للشيء الواحد، فأي وجه اختار في تصحيحه لم يكن خارجًا عما ابتدأ به[1].

ب - أن يعجز الخصم عن استدراك ما ابتدأ، فيعلم المستدل أنه يشكل عليه الإصرار على ما ابتدأ به بطول الكلام فيه، فيعدل عنه إلى ما هو أوضح، فيكون ذلك لقصور في المستمع، لا لقصور في المستدل، فلا يكون ذلك انتقالًا، وإن كان في صورة انتقال[2].

وعلى ذلك حملت قضية إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، حين احتج على النمرود بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾[3]، بعد الاحتجاج عليه بأن الله يحيي ويميت...

وبيانه، أنه لما وضع الاحتجاج على الملحد بما يعجز هو عنه ويعترف به، وذلك بأن الله يحيي ويميت، أورد الملحد شبهة خيالية عليه، فبدل ذلك المثال المعجوز عنه بمثال لا يقدر على إيراد شبهة خيالية عليه، وهو قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ﴾، وهذا لأن كل واحد من المثالين يعجز عنه الملحد قطعًا، إلا أن المثال الثاني لا قدرة له ولا لغيره على إيراد شبهة خيالية عليه، فإذًا الدليل على أن الله قادر على ما يعجز مدعي الإلهية، والمثالان مشتركان في ذلك، إلا أن المثال الأول أمكنه أن يبدي خيالًا فاسدًا عليه، والثاني ليس كذلك.

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 551 .
(2) م. ن، ص: 552 .
(3) سورة البقرة، الآية: 258 .

والاستدلال بالمشترك بين المثالين وليس انتقالًا أصلًا[1].

ج - أن يزيد في الجواب بما يرجع بزيادة في المذهب:

وهذا منهم من قال: هو كانتقاله من مذهب إلى مذهب ومن جواب في المذهب إلى جواب فيه، فيكون انتقالًا مذمومًا.

ومنهم من قال: ليس بانتقال في الحقيقة، لأنه قد استقر الحق الأول في المذهب[2].

د - وهكذا اختلافهم فيما يكون زيادة في بعض شرائط العلل والدليل:

فمنهم من قال: لا يكون انتقالًا وانقطاعًا، كما حكي عن ابن سريج[3].

ومنهم من قال: يكون انتقالًا، وهر المشهور بين النظار[4].

ثانيًا: الانتقال المذموم الذي هو انقطاع:

وهذا أكثر ما يتم بين المُخِلِّين بآداب الجدل، لحرصهم على بيان معرفتهم بما سئلوا عنه، وما ينبغي بيان المعرفة بجواب المسألة الثانية بترك قانون الجدل في المسألة الأولى الذي هما فيه[5].

وقد منعه الجمهور. وقال الشاعر:

إذا تنقل في الجواب مجادل   دل العقول على انقطاع حاصر

ولأنا لو جوزناه لم يأت إفحام الخصم، ولا إظهار الحق، وذلك لأنه يشرع في كلام وينتقل إلى غيره قبل تمام الأول وهكذا إلى ما لا نهاية له، فلا يحصل المقصود من الجدل وهو إظهار إلحق وإفحام الخصم[6].

وله عدة صور:

أ - الانتقال من دليل إلى دليل آخر:

وذلك إذا خرج المسئول من دليل إلى دليل آخر قبل التمام للأول كان انتقالًا

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 354 - 355 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجريني، ص: 552 .
(3) سبقت ترجمته في ص: 95 .
(4) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 552 .
(5) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 317 .
(6) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 354 .

منه، وإن خرج بعد التمام فليس بانتقال في حكم الجدل[1]. وكذلك لو أراد العدول من دليل إلى دليل لا يؤيد الأول كان منقطعًا[2].

وذلك مثل أن يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قبل القدح من السائل فيه أو بعد القدح، فهذا إنما يكون انقطاعًا إذا لم يكن انتقاله إلى دليل آخر من قبل العجز من قبل السائل. . فأما إذا كان ذلك لأن السائل لم يمكنه أن يفهم ما استدل به أولًا، فله أن ينتقل إلى دليل آخر يفهمه السائل. . .

فأما الإعراض عما يضمن نصرته قبل حكمه، فهو انقطاع لا محالة.

ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت، بأن يترك كلامه إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضرب مثل.

اللهم إلا أن يكون إعراضه وتركه لما كان ينصره لعذر ظاهر، مثل أن دهمه أمر مهم أو شغل لا يجد بدًا من الاشتغال به وقطع كلامه، فذلك لا يكون انقطاعًا، وإن جاز أن يتفق عجزه عن نصرة ذلك الكلام مع وقوع ذلك المهم؛ لأن الحكم بالانقطاع مع الشك لا يجوز. .

وقد يعلم انقطاعه بأن يشتغل بمطالبة خصمه بما لا يجوز المطالبة به في حكم النظر:

- وذلك مثل أن يطالبه بما لا سبيل للخصم إليه من دليل عقلي في حكم مجتهَد شرعي.
- أو بأن يصير الحكم معلومًا حيث لا يشترط فيه العلم.
- أويطالبه بعلة مطردة منعكسة.
- أو يطالبه بأن يصير الحكم معلومًا للخصم على الاضطرار في موضع يكون طريقه الاستدلال.
- أو يطالبه بالدليل في موضع لا يلزم فيه الدليل.
- أو طالب بالدليل من لا يلزمه الدليل، مثل أن يطالب المسئول السائل بذلك.

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 317 .
(2) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 354 .

- أو يطالبه بجواب، بلا، أو نعم، وذلك لا يكون في موضعه.
- أو ينتهي بنا الكلام إلى حد يلزمه دفع المعلوم ضرورة.
- أو إثبات ما يستحيل كونه.
- أو بأن يسأل عن شيء يجيب عن غيره.
- أو يقابل فيما يدعيه صحيحًا بفاسد لا يجد بينهما فصلًا.
- أو بأن يلزم ما لا يقول به فلا يتمكن من فرق.
- أو يقابل بضد ما يقوله فلا يزكيه ولا يفرق بينهما.
- أو بأن يقصد إلى جواب يتركه عند التحقيق عليه إلى غيره.
- أو يناقض في علته بما لا يقدر على بيان الاحتراز عنه من علته، ولا على التسوية بينهما في المقالة.
- أو يخرج بالكلية عما هو فيه إلى مسألة أخرى لا تتعلق بما كان فيه.
- أو يزيد في جوابه أو دليله عند ورود السؤال عليه على أصل من يرى الزيادة انتقالًا وانقطاعًا.
- أو يتعذر عليه بيان استمرار ما يدعيه مستمرًا[1].

ب - **الانتقال من مذهب إلى مذهب، أو من جواب إلى جواب:**

فهذا قال فيه بعضهم: إنما يقبح هذا الانتقال من المسئول، فأما من السائل فلا.

ومنهم من قال: هو منهما جميعًا انتقال وعجز.

والانتقال من أصل إلى أصل، هو كالانتقال من دليل إلى دليل.

وأما انتقال المجيب في المذهب من جواب إلى جواب، فالصحيح أنه انقطاع.

ومنهم من لا يعده انقطاعًا، فقال: لأنه من مقتضى اتصال الكلام في النصرة[2].

مثال ذلك: أن يقول السائل للمسئول: ما مذهبك في الخمر، هل هو مال لأهل الذمة؟ فيقول المجيب: هو مال لهم. فيقول السائل: وما حد المال؟ فهذا

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 552 - 553.
(2) م. ن، ص: 554.

انتقال. فإن حد المال سؤال مستأنف. فإن شرع المجيب في جواب بيان المال فقد خرج مع السائل أيضًا[1].

ومن الانقطاع؛ الخروج من أصول تمهدت بين الخصمين، وذلك أشيع من الانقطاع بالسكوت. وإنما كان جميع ذلك انقطاعًا، لأنه لم يتمكن من الوفاء بإتمام ما لزمه إتمامه[2].

والأصول التي يبني عليها المجيب لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يكون أصلًا مشهورًا، فإن المجيب لا يتكلم في فرعه إلا بعد التسليم له، أو لا يكون كذلك. فإن كان كذلك، فنازع السائل فيه كانت منازعته انتقالًا، لأنه نازع فيما يجب تسليمه، فكأنه قد سلمه، ثم نازع فيه. وإن لم يكن الأصل كذلك كان للسائل أن ينازع فيه.

فإن قال السائل مثلًا: ما الدليل على صحة الاجتهاد؟ فقال المجيب: إجماع الصحابة على الرضا بالاختلاف في الفتيا. فإن قال السائل: وما الدليل على أن إجماعهم حق؟ فقال المجيب: شهادة القرآن لهم بالتعديل. فقال السائل: وما الدليل على أن القرآن صحيح؟. فقد انتقل أسوأ انتقال، لأنه معلوم أنه لا يتكلم في الاجتهاد إلا بعد التسليم بصحة القرآن، فهذا انتقال من مذهب مشهور إلى مذهب[3].

ج - الانتقال من ترجيح إلى ترجيح:

وهذا منهم من قال: هو انقطاع، لأنه ادعى أن ما قاله أولى مما قابله من كلام خصمه لأجل أن يكون ترجيحًا، وقد بان كذبه إذا تعذر عليه تتميمه.

ولأنه عاجز عن نصرة الترجيح الذي به يظهر ما ادعاه دلالة، فصار عاجزًا عن إظهار الدلالة بعد ما ادعى، وذلك انقطاع لا محالة.

ومنهم من قال: ليس بانقطاع، لأنه يتسع الأمر فيه اتساعًا لا يكون مثله في الدليل، ولهذا كان له الجمع بين وجوه من الترجيح، وليس له الجمع بين دليلين

(1) الواضح في أصول الفقه، ج: 1، ص: 316 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 554 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 317 - 318 .

وأكثر. ولأن انقطاعه عن تتميمه انقطاع عن بيان تعلقه بموضع الدلالة، فلا يبين في نفسه دلالة، وذلك عجز عن جعل الترجيح دلالة، وذلك ليس بانقطاع. ولأنه لتقريب الأمر فكان كالأمثلة، والانتقال من مثال إلى مثال ليس بانقطاع. ولأن الانتقال إليه من الدليل لم يكن انقطاعًا، فلأن لا يكون إلى مثله انقطاعًا أوْلى. ولأن الترجيح تلويح وقد يلوح ما لا حقيقة له، فإذا تركه علم أنه إنما تركه لأنه لاح ما لا حقيقة له فيعذر، كمن يظن السراب ماء فيعذر في ظنه ذلك[1].

د - الانتقال من اعتراض إلى غيره:

وذلك أن الأسئلة والاعتراضات لها ترتيب معين - كما سنرى عند الحديث عن الجدل في القياس والاعتراضات الواردة عليه - ينبغي الالتزام به في الجدل، فلا يجوز لمن كان في مرتبة من مراتب الاعتراض أن يتراجع وينتقل إلى مرتبة دونها أو سابقة عليها، لأن ذلك يكون دليلًا على عجزه عن إتمام الاعتراض الذي كان آخذا فيه، فيكون عما هو أكبر منه أعجز.

قال الجويني: «متى انتقل من درجة إلى ما قبلها، كان منقطعًا.

مثل: أن ينتقل من النقض إلى المنع، أو من المعارضة إلى النقض أو إلى المنع، إلى غير ذلك. . . ومتى ادعى سؤالًا أو جوابًا لكونه على وجه، فلم يكن كذلك. مثل أن يدعي منعًا أو نقضًا أو معارضة أو فرقًا أو قولًا بموجب علة أو اشتراك دلالة أو قلب أو غير ذلك، فلم يكن على ما ادعاه، كان منقطعًا»[2].

* * *

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 555 .
(2) م. ن، ص: 557 .

المبحث الرابع
ثمرات الجدل في أصول الفقه

ليس الجدل في أصول الفقه عملًا بغير نتيجة، أو سجالًا لغير هدف أو غاية، وإنما هو دراسة علمية منهجية تؤتي ثمراتها ونتائجها المفيدة للعلم. ويمكن من تتبع أعمال الأصوليين أن نلاحظ جملة من الثمرات التي ينتهون إليها عند إدارتهم للجدل في المسائل الأصولية، وأهمها:

1 - الوصول إلى الحق في المسألة المختلف فيها:

«أهمية الجدل تكمن، في أنه بما أنه «نظر»، و«النظر» موصل إلى الحقيقة، فالجدل موصل إلى الحقيقة، ولكن علٰى أسلوب التدافع الذي لا يزيد الوصول إلى الحقيقة إلا قوة ووضوحًا، لأنه احتكاك بين اثنين يبغي كل منهما الحقيقة لوجه الله»[1].

«قال أبو محمد بن الجوزي في «الإيضاح»: اعلم - وفقنا الله وإياك - أن معرفة هذا العلم لا يستغني عنها ناظر، ولا يتمشى بدونها كلام مناظر، لأن به يتبين صحة الدليل من فساده، تحريرًا وتقريرًا، وتتضح الأسئلة الواردة من المردودة إجمالًا وتفصيلًا، ولولاه لاشتبه التحقيق في المناظرة بالمكابرة، ولو خلي كل مدع ومُدَّعَى ما يرومه على الوجه الذي يختار، ولو مُكِّن كل مانع من ممانعة ما يسمعه متى شاء، لأدى إلى الخبط وعدم الضبط، وإنما المراسم الجدلية تفصل بين الحق والباطل، وتبين المستقيم من السقيم، فمن لم يحط بها علمًا كان في مناظراته كحاطب ليل، فإن الجدل من قولك: جدلت الحبل أجدله جدلًا، إذا فتلته فتلًا محكمًا»[2].

2 - تصحيح الأقوال المنسوبة إلى الأئمة والعلماء:

عادة ما تنسب إلى نبهاء الناس والمشهورين منهم أقوال وأفكار ربما لم يفكروا فيها أصلًا، أو نُقلت عنهم على غير ما قصدوه منها. ولذلك فإن تصحيح هذه

(1) فوقية حسين محمود: مقدمتها لتحقيق كتاب الكافية في الجدل لإمام الحرمين، ص: 28.
(2) نقله ابن النجارفي شرح الكوكب المنير، ج: 4، ص: 360 - 361.

النسبة أمر ضروري لسلامة المعلومات وصحتها في أي علم من العلوم.

وقد كان للجدل في أصول الفقه دوره في تصحيح الكثير من الآراء التي تنسب إلى المشهورين من علماء الأصول.

من ذلك، ما ذكره الجويني:

«نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق، ثم نقلوا اختلافًا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك. وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة»[1].

والجويني، إنما أورد هذا التصحيح في سياق الجدل الدائر بين علماء الكلام من جهة والأصوليين من جهة ثانية، حول مسألة التكليف بما لا يطاق، وهذه من ثمرات الجدل، التي لم تكن لتكون لولا الجدل في هذه المسألة وحرص العلماء على تحقيق القول فيها.

ومن ذلك أيضًا ما أورده ابن السمعاني، قال:

«وقد رأيت بعض أصحابنا ادعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدعون أن الواو للجمع على سبيل الإقران، وأخذ يدل عليه، كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا.

وليس ما ادعاه بمذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة، وإنما يدعون أن الواو للجمع من غير تعرض للإقران أو ترتيب، فلا معنى للرد»[2].

3 - تصحيح الأقوال الظاهر ضعفها:

فالبحث وتكرار التأمل والنظر في المسائل وإدارة النقاش والحوار حولها، هو الذي يجعلها تبدو على حقيقتها، وتظهر قوتها أو يبدو ضعفها. ذلك أن كثيرًا من الآراء عادة ما تنتشر ويعتنقها الناس، لمجرد أن عالمًا مشهورًا قد قال بها، فيكتفى بشهرته تلك في الحكم عليها بالصحة والوجاهة.

(1) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 189 .
(2) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 64 .

لكن الحقيقة العلمية لا تؤخذ من رأي لمجرد أن قائله إنسان مشهور، بل لأن هذا الرأي يحمل قوته في ذاته ويستمد وجاهته من أدلته وبراهينه.

وهذا ما وجدنا علماء أصول الفقه حريصين عليه، إذ أن المنهج الجدلي الذي سلكوه في دراسة المسائل الأصولية مكنهم من اكتشاف جوانب الضعف في أقوال بعض العلماء المشهورين.

من ذلك قول الجويني في حق القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو من هو بين أئمة الأشعرية، الذين ينتمي إليهم الجويني:

«أما القاضي رحمة الله عليه، فإنه استمر في لجاج ظاهر، فقال: الصلاة؛ الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة. وطَرَدَ ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام.

وهذا غير سديد، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة، ومساق ما ذكره؛ أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب، وليس الأمر كذلك»[1].

4 - التوصل إلى تقرير القواعد الأصولية:

لقد ساهم البحث الجدلي في أصول الفقه، أيما مساهمة، في تمكين الأصوليين من تمحيص المسائل المختلف فيها، والتوصل في شأنها إلى تقرير قواعد أصولية أصبحت بعد ذلك قوانين تستند إليها المذاهب الفقهية لأصحابها.

من ذلك أن الجويني، بعد دراسة مستفيضة لـ: «مسألة في صيغة الأمر»، استعرض فيها مذاهب العلماء وأدلتهم، وتوصل فيها إلى رأي اختاره ورأى صوابه، ختم حديثه بصياغة رأيه في شكل قاعدة قننها واعتبرها خلاصة المسألة. فقال:

«التمحيض في الطلب متوعد على تركه، وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجبًا»[2].

(1) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 134 .
(2) المصدر نفسه، ج: 1، ص: 163 .

5 - بيان أسباب الاختلاف:

إن الجدل الأصولي، بما أنه محاولة للتوصل إلى الحق في المسائل المختلف فيها، قد دعا الأصوليين الذين مارسوه إلى محاولة الكشف عن الأسباب الكامنة وراء وقوع الاختلاف في المسائل الأصولية التي دار حولها الجدل، وقد كان ذلك طريقًا إلى الكشف عن أسباب الاختلاف في الكثير من المسائل الأصولية.

من ذلك؛ ما علق به الطوفي على الاختلاف الواقع حول مسألة الصلاة في الدار المغصوبة:

«وقد ظهر لك من تقرير حجة النافي والمثبت، صحة المأخذ الذي ذكرناه للمسألة، وهو أن النافي نظر إلى عين هذه الصلاة، وأنها مركبة من أفعال منهي عنها، فحكم ببطلانها، والمثبت نظر إلى جنس الصلاة وحقيقتها من حيث هي مطلوبة للشرع، لا من جهة وقوعها في موضع مغصوب، فتحقق له الجهتان»[1].

6 - تحرير موضع النزاع والجمع بين الآراء ما أمكن:

وكما ساهم الجدل الأصولي في بيان أسباب الاختلاف، فقد دفع بالأصوليين الذين سلكوا المنهج الجدلي إلى محاولة تحرير محل النزاع في المسائل الأصولية التي دار الجدل حولها، وذلك بغية تقريب وجهات النظر والتضييق من دائرة الخلاف، وذلك ما كان سببًا في الكشف عن ضيق دائرة الاختلاف في بعض الأحيان وقد كان يُعتقد أنها واسعة، وكذلك انتفاء الخلاف أصلًا في بعض الأحيان وقد كان يظن أنه موجود.

من ذلك؛ ما أورده الطوفي في تعريف العقل وتحديد موضعه، واختلافه بالقلة والكثرة، والكمال والنقص، قال رحمه الله:

«. . . والمختار؛ أنه - أي العقل - في الرأس، وهل يختلف بالقلة والكثرة، والكمال والنقص؟ فيه قولان للعلماء:

قال أصحابنا: نعم، لأن كمال الشيء ونقصه يعرف بكمال آثاره وأفعاله ونقصها، ونحن نشاهد قطعًا تفاوت آثار العقول في الآراء والحكم والحيل

(1) شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي، ج: 1، ص: 368 .

ونحوها، وذلك يدل على تفاوت العقول نفسها. وأجمع العقلاء على صحة قول القائل: فلان أقل عقلًا من فلان، أو أكمل عقلًا، وذلك يدل على ما ذكرناه.

وحكوا عن المعتزلة والأشعرية خلاف ذلك، لأن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول، لما كان كذلك، وكان يلزم من ذلك السفسطة، إذ كان يتسع لبعض الناس إذا ألزم أن الواحد نصف الإثنين، أو استحالة اجتماع الضدية، أن يقول: أنتم تدركون ذلك وأنا لا أدركه. ولما رأينا الحجة تقوم مطلقًا على عموم الناس، عند الانتهاء إلى هذه القضايا، علمنا استواء الناس في العقول.

واعلم أن الحجة قوية من الطرفين، وهذا يقتضي أن النزاع ليس مورده واحدًا، ووجه الجمع بين القولين؛ أن العقل على ضربين: طبعي؛ وهو الذي لا يتفاوت في العقلاء، وكسبي تجريبي؛ وهو الذي يتفاوتون فيه»[1].

7 - تنقيح الأدلة المستدل بها تنقيحًا علميًا:

إن الباحث الذي يكتفي بدراسة المسائل لوحده ربما انتصر لرأي معين وساق له أدلة يتصور أنها مقنعة، لكن حين يظهر بها إلى غيره من الباحثين ربما كشفوا له عما فيها من تناقض أو تهافت فيراجع أدلته وربما راجع رأيه أصلًا.

وقد كان للجدل الأصولي هذه الميزة العلمية والمنهجية، إذ ظهر أن في بعض الأدلة المستخدمة في الدفاع عن آراء أصولية، بعض الخلل الذي يستدعي تقويمها.

من ذلك؛ أن الجمهور في قولهم في الواجب المخير أن الواجب فيه واحد لا يقبل التعيين، استدلوا بالجواز العقلي والوقوع الشرعي.

والطوفي، رغم أنه من الجمهور، إلا أنه انتقد استدلالهم بالوقوع، قائلًا:

«وفي الاستدلال على الجواز بالوقوع نظر، لأنه إن كان في المسألة خصم منازع، كان دعوى الوقوع محل النزاع، بل هو يقول: الواجب في خصال الكفارة الجميع، لأنه فرد من أفراد محل النزاع»[2].

---

(1) شرح مختصرالروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 172 - 173 .
(2) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 238 .

8 - حسم النزاع في المسائل التي لم يقع الاختلاف فيها حقيقة:

في بعض الأحيان لا يتم تحرير محل النزاع في المسائل المختلف فيها، ويكون اختلاف التعبير عنها سببًا في دوران الجدل حولها، مع أن الاتفاق بين الفريقين المتجادلين قائم في شأنها.

وهنا يأتي دور الجدل الأصولي ليكشف عن بعض هذه الاختلافات الصورية التي هي اتفاقات في الحقيقة.

من ذلك ما أورده السمعاني في قوله:

«يجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية، ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق، وبكفاية العلم بالأصول فريق.

فإن تفرد بعلم الأحكام فريق، وبعلم الأصول فريق، لم يسقط بواحد منهما فرض الكفاية في الأحكام والأصول، لأن الأحكام فروع الأصول، والأصول موضوعة للفروع، فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر.

وذهب من قال: إن العالم يجوز له تقليد العالم، إلى أنه لا يلزم الجمع بينهما، وأنه إذا انفرد بكل واحد من الأمرين جعله كاجتماعهما في الواحد وسقط بذلك فرض الكفاية.

واختلفوا بعد هذا في كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية.

فذهب طائفة من الفقهاء، والأشعرية من المتكلمين إلى أنه واجب على كل واحد من أهل الفريضة بعينه، بشرط أن لم يقم به غيره.

وذهبت طائفة من الفقهاء، والمعتزلة من المتكلمين، إلى أنه غير واجب على أحد بعينه، إلا بشرط أن لا يقوم به غيره. فيكون على الوجه الأول فرضًا إلا أن يقوم به الغير فيسقط، وعلى الثاني غير فرض إلا أن لا يقوم به الغير فيجب.

وذهب بعضهم إلى أنه إن غلب على ظنه أنه يقوم به غيره لا يجب عليه، وإن غلب على ظنه أنه لا يقوم به أحد وجب عليه. وهذا وجه حسن.

والخلاف الأول محض صورة، لا ظهور فائدة، فلا أرى له معنى»[1].

---

(1) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني، ص: 43 - 44 .

ومن ذلك ما أورده الزركشي:

«هل الأصول هذه الحقائق أنفسها أو العلم بها؟ طريقان:

وكلام القاضي أبي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة، وعليه البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما. وقطع الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين في «البرهان» والرازي والآمدي بأنه نفس الأدلة. ووجه الخلاف: أنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق، يتوقف أيضًا على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق أصول الفقه على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها...

والتحقيق: أنه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإن من أراد اللقبي (أي التعريف اللقبي لعلم أصول الفقه) - وهو كونه علمًا على هذا الفن - حَدَّه بالعلم. ومن أراد الإضافي حَدَّهه بنفس الأدلة. ولهذا جمع ابن الحاجب بينهما، عرف اللقبي بالعلم والإضافي بالأدلة»[1].

9 - التفصيل في المسائل المختلف فيها وعدم الحكم عليها جملة:

من دواعي استمرار النزاع في المسائل الخلافية؛ عدم حصر دائرة الخلاف فيها، فقد يكون الخلاف واقعًا في جزء بسيط منها ويتصور أنه واقع فيها كلها فيدور الجدل حول الكل مع أن الأصح دورانه حول الجزء المختلف فيه فحسب، لذلك حرص الأصوليون على التفصيل في المسائل المختلف فيها وعدم الحكم عليها جملة.

من ذلك ما أورده الزركشي: «اختلفوا: هل يجوز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد أم لا؟. فقيل: يجوز مطلقًا، غير أنه لابد أن يشركه في أمر ذاتي، أو عرضي، كالطب يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها. وقيل: يمتنع مطلقًا، لئلا يؤدي إلى الانتشار. واختار صاحب «التوضيح» من الحنفية تفصيلًا، وهو: إن كان المبحوث عنه في ذلك العلم إضافيا؛ جاز، كما أنه يبحث في الأصول عن إثبات الأدلة للحكم، والمنطق يبحث فيه عن إيصال تصور أو تصديق، إلى تصور أو تصديق، وقد يكون بعض العوارض التي لا

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 25.

مدخل لها في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المتضايفين، وبعضها عن الآخر، فموضوع هذا العلم كلا المتضايفين. وإن كان غير إضافي، لا يجوز، لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم. ثم إن كان إضافيًا، فقد يكون المضاف والمضاف إليه موضوع ذلك العلم، كأصول الفقه، وقد يكون أحدهما، كعلم المنطق، فإن موضوعه القول الشارح، والدليل من حيث إنه يوصل إلى التصور والتصديق»[1].

10 - الكشف عن الأصول التاريخية لنشأة بعض المسائل والآراء فيها:

هناك أحيانًا بعض المسائل نقف عليها في علم معين، ولا نجد تفسيرًا لانطواء هذا العلم على مثل هذه المسائل، خاصة إذا كانت مسائل يبدو أنه لا يترتب عليها عمل وليس لها فائدة عملية.

من ذلك مثلًا مسألة (الحقيقة والمجاز في الألفاظ الشرعية)، فهذه المسألة إذا نظرنا إليها مجردة فإننا قد لا نجد مبررًا للبحث فيها، لأنه لا خلاف في ورود الحقيقة والمجاز في الألفاظ الشرعية، وأن بعض المجازات اللغوية قد أصبحت حقائق شرعية، لكننا نجد الأصوليين يولون هده المسألة عناية واضحة ويشتغلون بإيراد الآراء والأدلة في شأنها. ويبين لنا الإمام الشيرازي سر هذا الاهتمام حين يرجع بالمسألة إلى نشأتها التاريخية والظروف التي دعت إلى ظهورها، وذلك إذ يقول: «هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال، وذلك أن عثمان رضي الله عنه، لما قتل، ظهرت البدع وكثرت الشرور، فقوم من أصحاب علي تبرؤوا منه، وقال أهل الشام: (نحن نطلب دم عثمان)، وجرت بينهم من الحروب ما لا يخفى، فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل فقالوا: (ننزلهم منزلة بين المنزلتين، فلا نسميهم كفارًا ولا مؤمنين، ونقول: هم فسقة)، حتى أطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير، حتى قال كبراؤهم. . . : (لو شهد عندي علي وطلحة على باقة، لم أقبل حتى يكون معهما ثالث، لأن أحدهما فاسق)، فقيل لهم: (إن الإيمان في اللغة هو التصديق وهؤلاء مصدقون موحدون)، فقالوا: (إن هذا

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 1، ص: 31 - 32 .

حقيقة في اللغة، وقد نقل في الشرع إلى غيره فجعل إسمًا لمن لم يرتكب شيئًا من المعاصي فمن ارتكب شيئًا منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر)»[1].

تلك بعض الثمرات التي ساهم الجدل الأصولي في تحقيقها، وبها نما علم أصول الفقه وتطور، وتكاثرت مباحثه وتنوعت الدعاوى والاستدلالات على قضاياه ومعلوماته.

* * *

(1) شرح اللمع للشيرازي، ج: 1، ص: 173 .

الفصل الرابع
آداب الجدل عند الأصوليين

توطئة:

إن الجدل في أصول الفقه، هو جدل يبتغى به وجه الحق والوصول إلى الرأي الصواب، وليس له من هدف سوى هذا، وهو بهذا يختلف عن كل صور النزاع اللفظي التي تفتقر إلى هذا الشرط، ومنها المنازعة والمكابرة والمعاندة.

قال الكفوي:

«المجادلة: هي المنازعة في المسألة العلمية لإلزام الخصم، سواء كان كلامه في نفسه فاسدًا أو لا.

وإذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فنازعه، فهي المكابرة.

ومع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه فنازعه، فهي المعاندة»[1].

ويعرف المناوي كلًّا من المعاندة والمكابرة، فيقول:

«المعاندة: المنازعة في مسألة علمية مع عدم العلم من كلامه وكلام صاحبه»[2].

و«المكابرة: المنازعة في مسألة علمية، لا لإظهار الصواب، بل لإلزام الخصم»[3].

وهذه الصور كلها تبتعد عن الغاية المرادة من النقاش العلمي الجاد والحوار الفكري الهادئ، ولا يتم فيها التزام أدب الحوار، بل تجري فيها العملية الحوارية على أساس من النزاع والخصام ومحاولة كل طرف التغلب على الطرف الآخر حتى وإن كان الحق في غير جانبه بل في جانب مخالفه، والجدل يختلف عن هذه الصور في هذه الملامح كلها.

وعليه، فإن الجدل الأصولي، بما أنه يقوم على توخي الوصول إلى الحقيقة،

---

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص: 849 .
(2) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: 664 .
(3) المصدر نفسه، ص: 672 .

والانتهاء إلى وجه الحق في المسألة، فلابد أن تتوفر فيه جملة من الآداب العملية التي تضمن وصوله إلى هذه النتيجة.

ولا شك أن طبيعة الإنسان في حب الذات والانتصار للرأي قد تدفع بالبعض إلى الخروج عن الأدب العلمي اللازم في الجدل والنقاش، وتجعله يستعمل مختلف أساليب الختل والتحايل والمراوغة لإثبات رأيه وإبطال رأي مخالفه، ولذلك لم يكتف علماء أصول الفقه بالتوجيه إلى ضرورة الالتزام بالأدب العلمي في الجدل، وإنما راحوا يبحثون ويستخرجون الآداب التي ينبغي للمجادل أن يلتزم بها يستصحبها في جدله، ليستمر الحوار إيجابيًا بعيدًا عن الانتصار للأغراض الشخصية والأهواء الذاتية.

وقد حض العلماء وأكدوا على ضرورة الالتزام بهذه الآداب واستصحابها في كل عملية جدلية، حتى لا تحيد عن مسارها الصحيح، وحتى تحقق هدفها المراد منها وهو الوصول إلى الحق في المسألة موضع الجدل والنقاش.

قال إمام الحرمين الجويني: «أحسن شيء في الجدال: المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإن الأدب في كل شيء حليته.

فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه.

ومعظم الأدب في كل صناعة: استعمال ما يختص بها، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها والإعراض عما لا يعود بنفع إليها.

فما يعود بنفع إلى صنعة الجدل: المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته، ويعلم أن مرتبة المجيب التأسيس والبناء، فلا يتعدى عن هذه المرتبة إلى غيره، ومرتبة السائل الدفع والهدم»[1].

وقال ابن عقيل: «آداب الجدل تزين صاحبها، وترك الأدب يشينه، وليس ينبغي أن ينظر إلى ما يتفق لبعض من تركه من الحظوة في الدنيا، فإنه إن كان رفيعًا عند الجهال، فإنه ساقط عند ذوي الألباب»[2].

وقال أيضًا: «وأدب الجدل: استعمال ما يحسن فيه.

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 538 - 540 .
(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 516 .

أما في السؤال والجواب، فبضبط حدود كل واحد منهما، وتبين وجوهه، ولزوم سننه... وأما في معاملة الخصم، فبالتوفية لحقه، والتجنب لظلمه»[1].

وآداب الجدل لا تتعلق بجانب منه دون بقية الجوانب، وإنما تتسع لتحيط بكل عناصر العملية الجدلية وأطرافها وطريقة سيرها.

وعليه، سنتناول في هذا الفصل آداب الجدل عند الأصوليين، في المباحث الآتية:

المبحث الأول: الآداب المتعلقة بشخصية المجادل.

المبحث الثاني: الآداب المتعلقة بالعلاقة بين المتجادلين.

المبحث الثالث: الآداب المتعلقة بموضوع الجدل.

المبحث الرابع: الآداب المتعلقة بأسلوب الجدل.

* * *

(1) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.

المبحث الأول

الآداب المتعلقة بشخصية المجادل

المجادل إنسان باحث عن الحقيقة أولًا وقبل كل شيء، وهو إنما يتخذ من الجدل وسيلة إلى هذه الغاية، وليس من دأبه أن يتخذ الجدل غاية في حد ذاته، وبهذا الاعتبار لابد له من استصحاب أدب البحث العلمي الذي يمكنه من أن يتحلى بصفات الباحث المنصف الذي قصده تحقيق الحق وإبطال الباطل، ويتطلب هذا منه في الجدل العلمي، أن يتحلى بمجموعة من الصفات التي بدونها لا يستطيع أن يخلص للحقيقة العلمية أو يسعى للوصول إليها، وهي:

1 - القصد إلى إظهار الحق والتقرب به إلى الله:

إن أول مقصد ينبغي أن يحكم عمل الباحث في ميدان الجدل هو توخي الوصول إلى الحق في المسألة موضع الجدل والنزاع، وهذا المقصد هو الذي يجعله يراعي تقوى الله عز وجل في جدله ولا يكون هدفه هو الظهور على المخالف والشهرة بين الناس بقوة الحجة والقدرة على الجدال.

قال الباجي: «ينبغي للمناظر أن يقدم على جدله تقوى الله عز وجل، ليزكو نظره، ويحمد الله عز وجل، ويصلي على رسوله ﷺ كثيرًا لتكثر بركاته وتعظم فوائده، ثم يسأله المعونة والتوفيق لنفسه على طلب الحق وتوفيقه لإدراكه، ويقصد بنظره طلب الحق والوكالة عليه ليدرك مقصوده ويحوز أجره، ولا يقصد به المباهاة والمفاخرة فيذهب مقصوده ويكتسب إثمه ووزره، ويدخل في النظر على جد واجتهاد ويفرغ له قلبه ويبذل له وسعه لأن ذلك كله يعينه على إدراك ما يقصده»[1].

وما ذلك إلا لأن الجدل هو في حقيقته صورة من صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ أن المجادل يرى أن مخالفه على رأي خاطئ ولذلك فهو يسعى إلى أن يحمله على تركه واعتناق رأيه هو الذي يراه صوابًا، وهو ما يجعله يبذل غاية وسعه في هذا السبيل بحيث لا يقصر ولا يكون له هدف غير تحقيق هذه الغاية.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 9 .

قال إمام الحرمين الجويني: «أول شيء فيه مما على الناظر؛ أن يقصد التقرب إلى اللّه سبحانه، وطلب مرضاته، في امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء الحق عن الباطل وعما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق وإبطال الباطل.

ويتقي اللّه أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه، والتكسب والمماراة، والمحك، والرياء، ويحذر أليم عقاب اللّه سبحانه.

ولا يكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر، فإنه من دأب الأنعام الفحولة، كالكباش والديكة..»[1].

وإذا وجد الباحث من نفسه أن الباعث له على الجدل ليس هو تقوى اللّه عز وجل وابتغاء الوصول إلى الحق، فعليه بترك الجدل في المسألة حتى يجد من نفسه الإخلاص للّه عز وجل، «قال أبو محمد الجوزي: أول ما تجب البداءة به: حسن القصد في إظهار الحق طلبا لما عند اللّه تعالى، فإن آنس من نفسه الحَيْدَ عن الغرض الصحيح فليكفها بجهده، فإن ملكها، وإلا فليترك المناظرة في ذلك المجلس»[2].

فالجدل أساسًا ربما كان في حد ذاته في كثير من الأحيان، سببًا للخصام والنزاع وقيام الشحناء والعداء، وإنما أبيح إذا كانت فيه الرغبة مشتركة للوصول إلى الحق، ففائدته في هذا لا غير، ولذلك لم يكن الجدل مطلوبًا في حد ذاته، وإنما لما فيه من فائدة فحسب، فإذا خلا من هذه الفائدة كان تركه أولى.

قال ابن عقيل: «وكل جدل لم يكن الغرض فيه نصرة الحق، فإنه وبال على صاحبه، والمضرة فيه أكثر من المنفعة، لأن المخالفة توحش، ولولا ما يلزم من إنكار الباطل واستنقاذ الهالك بالاجتهاد في رده عن ضلالته، لما حسنت المجادلة، للإيحاش فيها غالبا، ولكن فيها أعظم المنفعة إذا قصد بها نصرة الحق، وإنكار ما زجر عنه الشرع والعقل بالحجة الواضحة والطريقة الحسنة»[3].

والباحث الحق الذي يبتغي فعلًا الوصول إلى الحقيقة في جدله، لا يرى ضيرًا

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 529 .
(2) نقله ابن النجار الفتوحي في شرح الكوكب المنير، ج: 4، ص: 361
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 517 .

في التسليم لمخالفه إذا عرف قوة حجته وصواب رأيه، بل يسلم له قوله ويعلن عن رجوعه عن رأيه واعتناقه لرأي مخالفه، ولا يحمله التعنت والتعصب على البقاء على رأيه مع علمه بخطئه.

قال الطوفي: «يلزم كل واحد منهما قصد إظهار الحق في مناظرته لا قصد إظهار فضيلتــه، وأن لا يبالي قامت الحجة له أو عليه، كما نقل عن الشافعي رضي اللَّه عنه أنه قال: ما ناظرت أحدًا فباليت مع من كانت الحجة، إن كانت معه اتبعته»[1].

وقال العز بن عبد السلام[2]: «لا يجوز الجدل والمناظرة إلا لإظهار الحق ونصرته ليُعْرف ويُعْمل به، فمن جادل لذلك فقد أطاع وأصاب، ومن جادل لغرض آخر فقد عصى وخاب، ولا خير فيمن يتحيل لنصرة مذهبه مع ضعفه وبعد أدلته من الصواب، بأن يتأول السنة أو الإجماع أو الكتاب على غير الحق والصواب، وذلك بالتأويلات الفاسدة والأجوبة النادرة»[3].

وعليه لا يجوز كذلك لمن يعلم أن خصمه لا يبتغي الحق وإنما يبتغي الظهور، أن يجادله أو يدخل معه في حوار حول مسألة من المسائل الشرعية، وفي ذلك يقول ابن عقيل:

«إذا كان الخصم معروفا بالمجون في الجدل، وقلة الاكتراث بما يقول وما يقال له، ليس غرضه إقامة حجة ولا نصرة ديانة، وإنما يريد المطالبة والمباهاة وأن يقال: علا قرنه وغلب خصمه أو قطع خصمه، فينبغي أن يجتنب وتحذر مكالمته، فليس يحصل بمناظرته دين ولا دنيا، وربما أورد على خصمه ما يُخْجِله

---

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 13 .

(2) هو أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم، سلطان العلماء، عز الدين السلمي الدمشقي ثم المصري، ولد سنة: 577 أو 578 هـ، جمع فنون العلم من تفسير وحديث وفقه وأصول وعربية وخلاف، كان أمارا بالمعروف نهاء عن المنكر، توفي سنة: 660 هـ، من مصنفاته: تفسير القرآن، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القواعد الصغـرى، شجـرة المعارف والأحوال في صالح الأقوال والأفعال، وغيرها، (ترجمته في: طبقات الشافعية، ج: 8، ص: 209 ، طبقات الشافعية الكبرى، ج: 8، ص: 209).

(3) القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام السلمي (ت: 660 هـ)، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر. دمشق، ط: 1، 1416 هـ، ص: 144 .

ولا يُستحسن مكافأته عليه، فينقطع في يده، ويكون في انقطاعه فتنة لمن حضره»[1].

2 - **التواضع:**

التواضع أساس في سلوك كل إنسان عاقل، وهو إنما ينبع أساسًا من معرفة الإنسان بقدر نفسه وعلمه بضعفه ومحدودية إمكانياته وقلة علمه، هذا الشعور هو الذي يجعل الباحث عن الحق يتواضع لمخالفه في الرأي ولا يتكبر عليه ولا يحاول إشعاره بتفوقه عليه، ولذلك فهو يقيم جدله معه على هذا الأساس.

وذلك ما يجعل المخالف يشعر بالأمان، فيشجعه ذلك على الدخول في الجدل والمناقشة دون خوف ولا وجل، حيث «يشعر أن المناقش لا يريد أن يفرض عليه رأيه، بل يريد أن يؤيده وأن يذهب مذهبه، فيكون في وحدة رأييهما قوة لرأي كل واحد منهما»[2].

فالجدل في حقيقته هو أشبه بمشاورة في مشكلة علمية وتقليب وجهات النظر للوصول إلى حل سديد في شأنها.

إن تواضع الباحث المجادل هو الذي يكشف عن مقصده ويسفر عن غايته، ويؤكد إخلاصه في الوصول إلى الحق واعتناقه عند ظهوره، «فالتواضع الذاتي دلالة على أن النقد أو الجدل إنما هو من أجل الحق والخير.. ومن أجل الإصلاح والتقويم.. أما إن كان النقد إلى غير ذلك، فإن صاحبه يصطنع التكبر فيما يقدم من حجج وبينات، والترفع على الناس في مخاطبتهم بما انتهى إليه من علم، ليوهم أن ما يقوله هو الحق الذي لا مراء فيه»[3].

3 - **المرونة الفكرية والاستعداد لتقبل الحق عند ظهوره:**

كما سبق القول فإن قصد المجادل الوصول إلى الحق في جدله يجعله مرنا فكريًا ومستعدًا للاستماع للرأي الآخر وتأمل عناصره وحججه وبيناته، فإذا تبين له

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 520 .

(2) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 12 .

(3) القرآن ومنهج التفكير، لمحمد عبد الواحد حجازي، الزهراء للإعلام العربي - القاهرة، ط: 1 ، 1413 هـ، 1993 م، ص: 262 .

صوابه ورجحانه على رأيه الذاتي، لم يمنعه كون هذا الرأي صادرًا عن مخالفه أن يعتنقه ويتراجع عن رأيه، لذلك على كل مجادل أن يستصحب هذه المرونة الفكرية دائمًا في كل حوار علمي يجري بينه وبين غيره ممن يخالفه الرأي، قال أبو بكر الصيرفي:

«واعترف بالحق إذا وضح، فإن لم يضح فالزم البرهان»[1].

وقال الباجي: «إذا بان له الحق أذعن له وانقاد إليه، فإن الغرض بالنظر إصابة الحق»[2].

إن هذه المرونة الفكرية هي التي ترفع من مقام المجادل وتظهر إخلاصه للحق والعلم، وتجعل مخالفيه يحترمونه ويصغون إلى حديثه.

قال الطوفي: «وليقبل كل واحد منهما من صاحبه الحجة، فإنه أنبل لقدره وأَعْوَنُ على إدراك الحق وسلوك سبيل الصدق، قال الشافعي رضي اللّه عنه: ما ناظرت أحدًا فقبل مني الحجة إلا عظُم في عيني، ولا ردها عليَّ إلا سقط في عيني»[3].

فالباحث المؤمن بطبيعته «لين القلب، إذا ظهر له الحق يعترف به، ويترك ما كان عليه، والرجوع إلى الحق فريضة»[4].

وفقدان هذه المرونة وهذا الاستعداد لتقبل الحق عند ظهوره يجعل النقاش في المسألة موضع النزاع يتحول «إلى جدل عقيم لا يراد منه إلا تسجيل المزيد من مواقف عرض العضلات الكلامية، والمزايدات الجدلية التي لا تقدم أو تؤخر في الموضوع، لأن الفكرة قد أعدت سلفًا بشكل لا مجال للتراجع عنه مهما كانت الأدلة المضادة، تبعًا للدوافع الذاتية والاجتماعية التي لا رابط لها بالقناعة الذاتية الفكرية المرتكزة على أساس من الحجة والبرهان»[5].

---

(1) نقله الزركشي في البحر المحيط، ج: 5، ص: 365 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 10 .
(3) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 14 .
(4) في رحاب القرآن، لإبراهيم بن عمر بيوض، ج: 4: تفسير سورتي الأنبياء والحج، تحرير: عيسى ابن محمد الشيخ بلحاج، نشر: جمعية التراث – القرارة، ط: 1، 1417 هـ، 1997 م، ص: 584 .
(5) الحوار في القرآن، لمحمد حسين فضل اللّه، ج: 1، ص: 37 .

والباحث الذي يفتقد إلى هذه المرونة لا يسمى باحثًا في الحقيقة وإنما هو معاند لا غير، ولذلك فهو «لا يستطيع أن يبذل الجهد الكفيل بهدايته إلى الصواب وبوقايته من الخطأ، ويدل على انعدام الدواعي إلى البحث لديه، وعلى الاستعداد لتقبل كل ما يدعى إليه.

فالذي لا يعترف بمجانبته للصواب عندما يتبين له ذلك، ولا يقلع عن الخطأ عند معرفة أسبابه، إنسان لا يمكنه أن يساهم في إحقاق الحق وفي إبطال الباطل، بل يكون إنسانًا لا يستجيب لمطالب العقل، لا مع نفسه، ولا مع غيره، وبالتالي لا يمكن أن يحصل له الاقتناع الذي يمكنه من الإقناع، بل يحصل منه الغلط والمغالطة والتمادي عليهما»[1].

فلا بد - إذًا - من «تنمية روح المرونة الفكرية، والاستعداد لتغيير الرأي في التصورات أو التصديقات عندما يقوم الدليل على ذلك، لأن كل ما لا دليل عليه لا محل له في البحث.. كما أن الاقتصار على الرؤية من زاوية واحدة واتباع العادات الفكرية الراسخة؛ من شأنهما أن يتحولا لدى الباحث غير المرن إلى مقاييس للتمييز بين الخطأ والصواب، والحق والباطل.

ومن شأن فقدان المرونة الفكرية، أن يتسبب في ضيق الأفق لدى الباحث، فلا يرى ما يراه غيره في أفق آخر، وعندئذ يضيق لديه مجال الإبداع.. الذي يتسع باتساع الرؤية، ويتنوع بتنوع زاوية الرؤية»[2].

هذا وإن من نماذج المرونة الفكرية عند علماء أصول الفقه؛ اعتراف الجويني بصحة النقد الذي توجه به أبو بكر بن داود الأصفهاني الظاهري إلى الإمام الشافعي، وذلك حين أغفل ذكر الإجماع ضمن مراتب الأدلة.

قال الجويني: «وقال أبو بكر بن داود الأصفهاني: أغفل الشافعي رحمه اللّه في المراتب الإجماع، وهو من أصول الشريعة، فإن تكلف متكلف وزعم أن الإجماع يدل من حيث استند الخبر فاكتفى بذكر الأخبار، فهلا ذ كر الإجماع أولا، واكتفى بذكره عن القياس، لاستناده إليه، فالقياس مستند إلى الإجماع، وهو مستند إلى

(1) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 148.
(2) م، ن، ص: 98 - 99.

الخبر، وقد عده الشافعي، ولو ذكر الإجماع لكان أقرب، إذ هو أعلى من القياس، ثم كان يندرج القياس تحت مضمنات الإجماع.. **ولا دفع للسؤال**»[1].

ومن ذلك ما تبين للطوفي من حق في مسألة من المسائل، وقد كان ذهب فيها إلى رأي اتبع فيه غيره، حيث رجع إلى ما تبين له أنه الحق، يقول:

«قولي في: (المختصر): «أو إلى وصف المنهي عنه فقط»، مع قولي بعد ذلك: «إن المنهي عنه ليس هذه الصفة بل الموصوف بها»، ظاهر التناقض، لأنه متى كان المنهي عنه الموصوف، لم يكن النهي راجعًا إلى وصفه فقط، وإنما تابعت الشيخ أبا محمد، وهو تابع الشيخ أبا حامد (أي الغزالي)، وما ذكرته من ذلك هو معنى ما ذكراه جميعًا، وإذا تأملته أنت عرفته، ولم أتبينه لهذا إلا الآن»[2].

فالأصوليون لا يترددون في الاعتراف بالحق عند ظهوره، حتى وإن كان مقتضاه مناقضًا تمامًا لمذهبهم الذي هم عليه في المسألة موضع الخلاف، من ذلك ما عرف به أكثر الأصوليين الحكم الشرعي بأنه: «خطاب اللّه.. حيث أورد عليه المعتزلة جملة من الاعتراضات، وهذه الاعتراضات اعترف الطوفي بقوتها، مما جعله يعيد صياغة التعريف من جديد:

«قلت: فإذا قلنا: الحكم مقتضى خطاب الشارع، لم ترد علينا هذه الأسئلة، لأنا لا نقول: إن الحكم المعلَّل بالحوادث هو نفس كلام اللّه، بل هو مقتضى كلام اللّه سبحانه وتعالى، وفرق بين الكلام ومقتضاه، إذ الكلام إما معنى نفسي، أو قول دال، ومقتضى الكلام هو مدلول ذلك القول والمطلوب به».

ثم قال معلقًا على الأجوبة التي أجاب بها الأولون من أصحاب مذهبه على اعتراضات المعتزلة: «وفيما ذكره الأولون من الجواب عن أسئلة المعتزلة؟ نوع تكلف، ولعلهم إذا حُوقِقُوا عليه ربما تعذرعليهم تمشيته»[3].

4 - التمييز بين مراتب من يجادلهم:

العالم الحق هو الذي يملك التمييز بين أصناف الناس ومراتبهم، فيخاطب كل

---

(1) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 1، ص: 126 .
(2) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 380 .
(3) م، ن، ج: 1، ص: 256 - 257 .

واحد منهم بما يليق به ويحسن له، ولا يخلط بين المستويات المختلفة فيخاطب الصغير بخطاب الكبير، أو يخاطب الجاهل بخطاب العالم، أو العكس، لذلك كان لابد لمن يتصدى للجدل أن يميز بين مراتب من يجادلهم في المسائل العلمية.

قال إمام الحرمين الجويني: «عليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل واحد - في وجه كلامك معه - درجته ومنزلته، فتميز بين النظير وبين المسترشد، وبين الأستاذ ومن يصلح لك.

ولا تناظر النظير مناظرة المبتدئ المسترشد.. ولا تناظر أستاذينك مناظرة الأكفاء والنظراء، بل تناظر كلا حقه، وتحفظ كلا على رتبته»[1].

ومراعاة مراتب من يجادلهم الباحث، تجعله قادرًا على المحافظة على موقف النقاش العلمي الهادئ وعدم الخروج منه إلى المعاندة والمكابرة وما إلى ذلك من مواقف صاخبة لا تقود إلى الحق ولا تحافظ على العلاقات الطيبة بين المتجادلين، أما عند فقدان هذا التمييز، فإننا نجد الجدل يقود مباشرة إلى ظهور أسباب البغضاء والشحناء وقيام مواقف العناد والتعنت، فيذهب ذلك بفائدة الجدل ويقود إلى أوخم العواقب.

قال ابن عقيل: «اعلم أنه لا يخلو الخصم في الجدل من أن يكون في طبقة خصمه، أو أعلى أو أدون.

فإن كان في طبقته كان قوله له: الحق في هذا دون كذا، من قبل كيت وكيت، ولأجل كذا، وعلى الآخر أن يتحرى له الموازنة في الخطاب، فذلك أسلم للقلوب، وأنقى لشغلها عن ترتيب النظر، فإن التطفيف في الخطاب يُعمي القلب عن فهم السؤال والجواب.

وإن كان أعلى منه، فليتحرَّ ويجتنب القول له: هذا خطأ، أو غلط، أو ليس كما تقول، بل يكون قوله له: أرأيت إن قال قائل: يلزم على ما ذكرت كذا، وإن اعترض معترض على ما ذكرت بكذا؟.. فإن نفوس الكرام الرؤساء المتقدمين

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 531 .

تأبى خشونة الكلام، إذ لا عادة لهم بذلك، وإذا نفرت النفوس، عميت القلوب، وجمدت الخواطر، وانسدت أبواب الفرائد، فحرم الكل الفوائد، بسفه السفيه وتقصير الجاهل في حقوق الصدور...

وأما الأدون فيكلم بكلام اللطف والتفهيم، إلا أنه يجوز أن يُقال له إذا أتى بالخطأ: هذا خطأ، وهذا غلط من قبل كذا، ليذوق مرارة سلوك الخطأ، فيجتنبه، وحلاوة الصواب فيتبعه، ورياضة هذا واجبة على العلماء، وتركه سدى مضرة له، فإن عود الإكرام الذي يستحقه الأعلى طبقة، أخلد إلى خطئه، ولم يزغه عن الغلط وازع، ومقام التعليم والتأديب تارة بالعنف، وتارة باللطف، وسلوك أحدهما يفوت فائدة الآخر»[1].

5 - عدم التسامح مع الخصم فيما يتعلق بالحق:

لا يعني تواضع الباحث المجادل أن يتهاون في شأن الحق فيتسامح في تجاوزه وتجاهله، بل ينبغي عليه أن يقف في وجه كل محاولة لتجاوز الحق أو الطمس عليه، دون أن يحجزه هذا عن التسامح مع الخصم في أي موقف يبدر منه ولا يكون فيه تجاوز للحق أو تطاول عليه.

وفي هذا قال الجويني: «لا تسامح الخصم إلا في موضع يعلم يقينًا أن المسامحة فيه لا تضرك، لأنه طالما قيل: المسامحة في المناظرة شؤم»[2].

فموقف المجادل هو موقف المدافع عن الحق، المنافح عن حماه بكل قوة وجهد، لكن هذا لا يعنى أن يهين خصمه أو يخجله، بل يتحرى الوسيلة الهادئة المتوددة في التنبيه إلى الخطأ والكشف عن وجه الصواب.

قال أبو محمد الجوزي: «إن زل خصمه فليوقفه على زلَلِه، غير مخجل له بالتشنيع عليه، فإن أصرَّ أمسك، إلا أن يكون ذلك الزلل مما يحاذر استقراره عند السامعين، فينبههم على الصواب فيه بألطف الوجوه، جمعًا بين المصلحتين»[3].

ثم إن الإنصاف يقتضي من الباحث إذا ما زل خصمه في مسألة أن لا يجعل من

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 527 - 529، بتصرف.
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 535 .
(3) نقله ابن النجار في شرح الكوكب المنير عن أبي محمد الجوزي، ج: 4، ص: 361 .

ذلك سببًا إلى رد كل ما يصدر عنه من رأي، فالزلل في رأي لا يعني الزلل في كل الآراء، والعدل يقتضي أن ينظر إلى كل رأي على حدة ويعالج على أساس ما ينطوي عليه من خطأ أو صواب.

وفي هذا يقول ابن عقيل: «إذا كان أحد الخصمين في الجدل قد أخطأ في بعض المذاهب، فاحذر الاغترار بذلك، فإنه ليس في خطئه في مذهب دليل على أنه قد أخطأ في مذهب آخر، كما ليس في كذبه في خبر دليل على أنه قد كذب في خبر آخر أخبر به، فلا تلتفت إلى التمويه بأن بعض مذاهب فلان يتعلق ببعض، فإن فسد واحد منها فسد جميعها، فإن ذلك يحملك على التخطئة بغير بصيرة لمن لعل أن يكون مصيبا فيما أتى به، فاعتبر ذلك، ولا تتكل على مثل هذا المعنى، ولكن إذا كثر خطؤه، أوجب ذلك تهما لمذهبه وقلة سكون إلى اختياره، من غير أن يحصل ذلك دليلًا على فساده لا محالة»[1].

6 - التيقظ لكلام المخالف وتفهمه جيدا:

إن المجادل الناجح هو من يملك القدرة على الاستمرار في متابعة المخالف فيما يصدر عنه من كلام أو خطاب، وكذا التنبه لكل شبهة أو مغالطة يمكن أن يتضمنها هذا الكلام أو الخطاب، وهذه القدرة هي التي تمكنه من مواصلة الجدل في المسألة موضع النزاع على مستوى واحد من التمكن والاقتدار العلمي فلا يقع في موقع الضعف الذي يمكن مخالفه من تقرير ما يريد تقريره عليه من أفكار قد تحمل في طياتها مغالطات ترفع من مقام الباطل وتنزل بمقام الحق، لهذا نبه إمام الحرمين الجويني كل مجادل إلى ضرورة التنبه لهذا فقال:

«عليك بمراعاة كلام الخصم، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء، فإن فيه أمانًا من اضطراب ترتيب فصول الكلام عليك، فيسهل عليك عند ذلك وضع كل شيء موضعه، وفيه أيضًا أمان من تلبيس الخصم والذهاب عن تزويره.

ولا تمكنه من جمع القصور عليك في الأسئلة والأجوبة، فإنه يؤدي إلى انتشار الكلام واختلاط مواضع النكتة، والتباس موضع الحق بغيره، وإن طول عليك

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 519 .

كلامه بعباراته الطويلة، فلخص من جميعها موضع الحاجة إليه فتحصره عليه، ثم تكلم فيه بما يليق به؛ لأنك إذا أحصرت عليه في كلامه ألفاظه ومعانيه وأخذت إقراره في كل ذلك، فقلت: ألست قلت كذا ومعناه كذا؟ لم يمكنه الهرب مما يلزمه عليه من كلامك، ولا الرجوع، وإذا لم تفعل ذلك، ربما ناكرك عند الإلزام، فتسد مواضع الخلل حين تنبه له عند الالتزام»[1].

وهذا التنبه والتيقظ الدائم المستمر لا يلزم أحد المتجادلين دون الآخر، بل يلزمهما معًا في آن واحد، وهو الكفيل بتنمية روح التأمل الفكري والإدراك العقلي وسرعة البديهة عند كل من الطرفين، وقد تنبه الإمام ابن عقيل الحنبلي إلى هذه الفائدة في الجدل، فقال:

«إذا كان الغرض بالجدل إدراك الحق، وكان السبيل إلى ذلك التثبت والتأمل، وجب على كل واحد من الخصمين استعمالهما، وإلا حصلا على مجرد الطلب مع حرمان الظفر، وحاجة كل واحد من الخصمين إلى التنبه على ما يأتي به صاحبه كحاجة الآخر إلى ذلك.

قال بعض العلماء في هذا الشأن: العقل أطول رقدة من العين، وأحوج إلى الشَّحْذِ من السيف، وقد أحسن التشبيه، لأن العقل يحصل به درك الحق كما يدرك بالعين الشخص، إلا أن حاجة العقل إلى التنبيه على الحق أشد من حاجة العين إلى التنبيه على الشخص، ولربما أيقظ العين من رقدتها لكزة أو كلمة توجب اليقظة بسرعة، والعقل يحتاج في تنبيهه إلى عمل، وهو تخليص نظره من آفات النظر المعترضة.

فالجدل يشحذ ويرهف ويثير الخواطر، ويخرج الدقائق، وكل ذلك آلة لإدراك العقل للحق، فإذا كان لا سبيل إلى حل شبهة الخصم في الجدل إلا بعد إدراكها، فلابد لخصمه من التأمل لما يأتي به، فإن وقع له معنى الشبهة تمكن من كسرها بما يدخل عليها من الفساد الظاهر والبيان القاهر، وإن لم يقع له، راجعه في ذلك إلى أن يستقر الأمر على إظهار أنه قد أورد ما يحتاج إلى حل، أو لم يورد ذلك، فيكون كلامه أو إمساكه بحسب ما يظهر من الحال، فهذه طريقة الإنصاف، والتي

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 535 .

يحصل له ولخصمه بها الانتفاع»[1].

7 - **التخلي عن التعصب لوجهة النظر السابقة في الموضوع:**

إن من أهم الآداب التي ينبغي أن تتوفر في كل من يتصدى للجدل: «تخلي كل من الفريقين المتصديين للمحاورة الجدلية حول موضوع معين، عن التعصب لوجهة نظره السابقة، وإعلانهما الاستعداد التام للبحث عن الحقيقة والأخذ بها عند ظهورها، سواء أكانت هي وجهة نظره السابقة، أو وجهة نظر من يحاوره في المناظرة، أو وجهة نظر أخرى»[2].

وهذا ما يتفق مع القصد الأساس من الجدل، والذي هو الوصول إلى الحق والصواب في المسألة المتنازع فيها، أما إن تحول الجدل في المسألة إلى مجرد سجال فكري لا يبتغي من ورائه كل من الطرفين إلا شحذ الذهن ومطاولة الخصوم والمخالفين فإنه يكون استعمالاً للوسيلة المشروعة في الغرض غير المشروع، لأن الهدف ليس هو الوصول إلى الحق، وإنما مجرد الجدال، إذ يبقى كل واحد من الطرفين متمسكًا برأيه حتى وإن ظهر الحق على لسان مخالفه، وهذا النوع من الجدل ينبغي اجتنابه وعدم الخوض فيه، وهذا ما أكده الوزير العالم ابن هبيرة حين قال: «الجدل الذي يقع بين أرباب المذاهب، أوفق ما يحمل الأمر فيه: بأن يخرج مخرج الإعادة والدرس، فأما اجتماع متجاذبين في مسألة، مع أن كلًّا منهم لا يطمع أن يرجع إن ظهرت حجة، ولا فيه مؤانسة ومودة وتوطئة القلوب لوعي حق، بل هو على الضد، فتكلم فيه العلماء. . . . وهو محدث»[3].

فلابد - إذًا - أن يدخل الباحث إلى ميدان الجدل وهو «خالي الذهن والنفس من أي استمساك سابق بوجهة نظر معينة من وجهات النظر المختلفة، وذلك للابتعاد عن كل أجواء التعصب والأنانية التي تصرف النفوس والأفكار عن تفهم الحق أو التسليم به ولو انكشف لها واضحًا جليًا»[4].

* * *

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 520 - 521 .
(2) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 363 .
(3) نقله ابن النجار الفتوحي في شرح الكوكب المنير، ج: 4، ص: 366 .
(4) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 361 - 362 .

المبحث الثاني

الآداب الخاصة بالعلاقة بين المتجادلين

إن الجدل العلمي كما يفترض توفر جملة من المواصفات الأدبية يتحلى بها الباحث المجادل في شخصه ويلزم بها نفسه، يتطلب كذلك توفر جملة من المواصفات الأدبية الأخرى التي تضبط علاقته بغيره ممن يمكن أن يدير معه عملية الجدل، ذلك أن هذه العلاقة هي علاقة التعاون العلمي والبحث العلمي المشترك المبتغى من ورائه الوصول إلى الحقيقة في المسألة موضع الجدل، ولذلك فإن العملية الجدلية لا يمكنها أن تفضي إلى تحقيق أهدافها وتسير سيرًا سليمًا في أطوارها إلا إذا توفرت فيها جملة من الأخلاقيات المتبادلة بين طرفي الجدل، وهي:

1 - احترام بعضهما البعض وعدم استصغار أحدهما للآخر:

الجدل العلمي - كما سبق أن أكدنا - هو الجدل الذي يتوخى منه الوصول إلى الحق في المسألة موضع الجدل، ولذلك فإن كلًّا المتجادلين لا تربطه بالآخر سوى علاقة البحث المشترك في المسألة، وليس بينهما في حقيقة الأمر بغضاء أو شحناء قد تدفع بأحدهما إلى التعدي على حرمة الآخر أو مقامه، مما يتطلب أن يجري الجدل بينهما على أساس متين من الاحترام المتبادل، وهذا ما أكده الإمام ابن عقيل حين قال:

«اعلم أنه يجب لكل واحد منهما على صاحبه، مثل الذي يجب للآخر عليه؛ من الإجمال في خطابه، وترك التقطيع لكلامه، والإقبال عليه، وترك الصياح في وجهه، والتأمل لما يأتي به، والتجنب للحدة والضجر عليه، وترك الحمل له على جحد الضرورة إلا من حيث يلزمه ذلك بمذهبه، وترك الإخراج له عن الحد الذي ينبغي أن يكون عليه في السؤال أو الجواب، وترك الاستصغار له والاحتقار لما يأتي به، إلا من حيث تلزمه الحجة إياه، والتنبيه له على ذلك إن بدر منه، أو مناقضته إن ظهرت في كلامه، وأن لا يمانعه العبارة إذا أدت المعنى وكان الغرض إنما هو في المعنى دون العبارة، وأن لا يخرج في عبارته عن العادة، وأن لا

يدخل في كلامه ما ليس منه، ولا يستعمل ما يقتضي التعدي على خصمه، والتعدي: خروجه عما يقتضيه السؤال والجواب، ولا يمنعه البناء على أمثلة، ولا يشنع ما ليس بشنيع في مذهبه أو يعود عليه من الشناعة مثله، ولا يأخذ عليه شرف المجلس للاستظهار عليه، ولا يستعمل الإيهام بما يخرج عن حد الكلام»[1].

وكل هذا يتطلب من المجادل أن لا يستحقر خصمه ولا يستهين بجانبه، بل يعامله معاملة الند للند، دون أدنى شعور بهوانه أو ضعفه.

قال الجويني:

«إياك واستصغار من تناظره والاستهزاء به - كائنًا من كان - لأن خصمك، إن كان من المفترض عليك في الدين مناظرته، فهو نظيرك، ولا يجمُل بك إلا مناظرة النظير للنظير، وإن يَكُ من تكلمه غير أهل لأن تناظره، كان الواجب ألا تفاتحه بالكلام، فإذا فاتحته ثم استصغرته واستخففت به لم يجتمع ذهنك ولا صفاء قريحتك، ولا اشتد خاطرك»[2].

وقال الخطيب البغدادي: «لا يستحقر خصمه لصغره فيسامحه في نظره، بل يكون على نهج واحد في الاستيفاء والاستقصاء»[3].

إن استحقار الخصم المخالف والاستهانة به من شأنها أن تضعف الموقف النقدي للمجادل وتجعله لا يتهيأ فكريًا لمناقشة مخالفه، وهذا ما قد يُمَكِّن مخالفه من التقوّي عليه وإظهار ضعفه وعدم تمكنه.

ولذلك حذر إمام الحرمين الجويني كل مجادل من الاستهانة بمخالفه، فقال:

«لا يستحقر أحدهما صاحبه بما يقع له من الخطأ في مذهب أو دلالة أو غير ذلك، فإنه إذا اغتر بخطئه ربما أصاب فيما لا خروج له عنه.

واستحقار الخصم كاستحقار يسير من النار، فإنه ينتشر من يسيرها ما يحترق به كثير من الدنيا»[4].

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 523 - 524 .
(2) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 531 .
(3) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 29 .
(4) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 541 .

وهو ذاته التحذير الذي صدر عن الإمام الزركشي حين قال:

«إياك أن تستصغر خصمًا، فإن استصغرته فالوجه ألا تكلمه، فلربما هجم من استصغاره الانقطاع، لقلة التحفظ منه والاهتمام به»[1].

فالعلاقة التي ينبغي أن تحكم الحوار بين المتجادلين هي علاقة الأدب الإسلامي المتكامل، الذي يقتضي أن يسود الاحترام والتسامح والتجاوز عن الهفوات غير المضرة بالحق.

قال الطوفي: «ولْيُلِنْ كل منهما لخصمه الكلام ولا يغلظ عليه، ولْيتلق ما يصدر عنه بقبول ولطف وتحسين، مثل أن يقول: ما ذكرته حسن متجه، لكن يرد عليه كذا أو يعارضه كذا»[2].

ويتطلب هذا؛ أنه إذا أخطأ أحدهما في حق الأخر، وجب عليه أن يصبر عليه ويحلم معه، ولا يعامله بالمثل، ويتحرى البعد عن المشاغبات والمماحكات التي لا تنفع سير عملية الجدل ولا تضيف إلى البحث العلمي أي نتيجة علمية جديدة، قال ابن عقيل:

«إذا كان الصبر على شغب السائل في الجدل فضيلة، والحِلْمُ عن بادرة إن كانت منه رفعة، فينبغي لمن أحب اكتساب الفضائل أن يستعمل ذلك بحسب علمه بما له فيه من الحفظ الجزيل والمحل الجليل، وليس ينقصه الحلم إلا عند جاهل، ولا يضع منه الصبر على شنب السائل إلا عند غبي يعتقد أن ذلك من الذل والركاكة وانخساس النفس، وقصور اللسان في الشغب هو الفضل، فإن من خاض فيه تعوده، ومن تعوده حرم الإصابة واستروح إليه، ومن عرف بذلك سقط سقوط الذرة، ومن صبر على ذلك وحلُم عنه ارتفع في نفوس العلماء، ونبل عند أهل الجدل، وبانت منه القوة على نفسه حيث منعها المقابلة على الجفاء بمثله، والقوة على خصمه حيث أحوجه إلى الشغب، لا سيما إذا ظهر منه أنه فعل ذلك حرصًا على الإرشاد إلى الحق، ومحبة الاستنقاذ من الباطل الذي أثارته الشبهة من

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 5، ص: 365 .
(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 13 .

الضلال المؤدي بصاحبه إلى العطب والهلاك، فله بهذه النية الجميلة الثواب من ربه، والمدحة من كل منصف حضره أو سمع به»[1].

2 - الرغبة المشتركة في تبادل الرأي والتعاون لإظهار الحق:

لا يمكن أن تؤدي العملية الجدلية مهمتها أو تحقق هدفها إلا إذا كان الدافع إليها هو طلب الحق والرغبة في الوصول إليه، وهذا الدافع ينبغي أن يتوفر لدى طرفي الجدل في آن واحد، بحيث ينطلق كل منهما من شعور بالتعاون مع الآخر لأجل الوصول إلى الحق في المسألة محل النزاع والجدل، فلا بد من وجود رغبة لدى المتحاورين في تبادل الآراء من أجل الاقتناع والإقناع، ولا توجد هذه الرغبة إلا عند وجود الحافز إليها، الذي لا بد أن يكون حافزًا مطلقًا يدفع إلى طلب المعرفة من أجل المعرفة[2].

فإن «هدف المناظرة هو في الأصل تعاون الفريقين المتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها، بتبصير كل منهما صاحبه بالأماكن المظلمة عليه، والتي خفيت عنه حينما أخذ ينظر باحثًا عن الحقيقة، وذلك حينما لا يكون أحدهما واقفًا على الحقيقة المبينة وقوفًا قطعيًا غير قابل للنقض، أما في هذه الحالة فإن هدف المناظرة إنما هو تبصير الواقف على الحقيقة أخاه المناظر له بها، والأخذ بيده في طرق الاستدلال الصحيح لإبلاغه وجه الحق المشرق، وذلك باستخدام الحوار البريء من التعصب الخالي من العنف والانفعال، المتمشي وفق الأصول العامة للحوار الذي يهدف فيه كل من الفريقين المتحاورين أن يصل إلى الحقيقة، كأنه جاهل بها»[3].

قال الغزالي رحمه اللّه:

«الجدال معاونة على النظر، ومصاولة بأسلحة الخواطر والفكر»[4].

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 521 - 522 .

(2) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 12 .

(3) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 361 - 362 .

(4) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص: 383 .

وقال أيضًا: «الجدل موضوع لتنقيح الخواطر وامتحانها بالتدوار على درجات الفكر، ولإفحام الخصم وقطعه بالإلزامات، ولذلك أجمعوا على قبول التعلق بمناقضات الخصم، وتعلق فريق بالتركيبات - وهم الأكثرون - ولم يجوزوا للمعترض أن يمنع النقض ويدل عليه، إلى غير ذلك من أمور لا تخفى، فوجب - على الضرورة - رعاية مصلحة الجدال»(1).

ويؤكد ابن عقيل أنه على المتجادلين أن «يجعلا قصدهما أحد أمرين، ويجتهدا في اجتناب الثالث.

فأعلى الثلاثة من المقاصد: نصرة الحق ببيان الحجة، ودحض الباطل بإبطال الشبهة، لتكون كلمة اللَّه هي العليا، والثاني: الإدمان للتقوي على الاجتهاد، والاجتهاد من مراتب الدين المحمودة، وهي رتبة الفتيا.

فالأولى كالجهاد، والثانية كالمناضلة التي يُقصد بها التقوي على الجهاد.

ونعوذ باللَّه من الثالث، وهو المغالبة وبيان الفراهة على الخصم والترجح عليه في الطريقة»(2).

3 - توفر الحرية الفكرية لكلا الطرفين:

الجدل أساسًا هو حوار أفكار وتداول مفاهيم، وهو تعبير متقابل عما يعتقده كل طرف في ضميره في شأن المسألة موضع الجدل، ولذلك لا يمكن لهذا الجدل أن يحقق هدفه إلا إذا أتيح لكل من الطرفين أن يقول ما يريد وما يعتقد بكل حرية وشفافية ما دام يعبر عن رأيه ولا يقدح في شخص أو هيئة غيره.

فإنه «من الطبيعي للأي حوار يدور بين اثنين، لينتهي - في هدفه - إلى النتيجة الحاسمة من الإيمان العميق المنفتح بنتائج الحوار، أن يحقق شرطًا أساسيًا؛ أن يملك كل من الطرفين حرية الحركة الفكرية التي يملك معها الثقة بشخصيته الفكرية المستقلة، فلا يكون واقعا تحت رحمة الإرهاب الفكري والنفسي الذي يشعر - معه - بالانسحاق أمام شخصية الآخر لما يحس فيه بأعماقه بالعظمة الكبيرة والمطلقة التي يملكها الآخر، فتتضاءل - إزاء ذلك - ثقته بنفسه، وبالتالي

(1) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، ص: 384.
(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 518.

ثقته بفكره وبقابليته لأن يكون طرفًا للحوار، فيتجمد عند ذلك ويفقد قدرته على الحركة الفكرية، فيتحول إلى صدى للأفكار التي يتلقاها من الآخر»[1].

و«يقول المثل الشائع: الحقيقة بنت البحث، ولا يكون البحث النافع إلا على قاعدة حرية التفكير والتعبير، ولله در الإمام ابن حزم حيث يقول: «من حقق النظر وراض نفسه على الحقائق وإن آلمتها في أول صدمة، كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأعظم من اغتباطه بمدحهم إياه»، لذلك كان للمجادل أن يقول كل ما يجول بخاطره في شأن ما يبحث، وتعين على مناظره أن يصغي بتفهم كل ما يُسرد أمامه على بساط البحث من غير تأفف أو ضجر، ولو كان ما يقال مخالفًا لرأيه واعتقاده، إذ طالما سمعنا كلامًا خلناه في أول الأمر خطأ أو وهمًا أو سهوًا، ولكننا بعد التريث والبحث والاستقصاء ألفيناه الصواب بعينه وأننا المخطئون»[2].

فغياب الحرية الفكرية وتعدي طرف على آخر أو حجره عليه، من شأنه أن يحرم موضوع البحث من الثراء والتوسع، ويدفع الباحث إلى التخلي عن الموضوع والبعد عن التأمل فيه.

لذلك يحذر الإمام ابن عقيل قائلا: «كل جدل يقع فيه ظلم الخصم فإنه يختل بحسب قوة ذلك وضعفه، وذلك أن ظلم الخصم يكسر من نفسه، أو يزيله عن طريقته، فينبغي أن يحترز منه، إذ كان انكسار النفس يميت الخاطر، ويقطع عن بلوغ الآخر، والزوال عن الطريق يخرج عن الاعتماد، ومن عرف من عادته ظلم الخصم فليس ينبغي أن يتهكم إلا أن يرجع إلى الإنصاف، أو يدفع إلى ذلك حال، فيحترز منه غاية الاحتراز»[3].

وقد عمل الأصوليون فيما أداروه من محاورات جدلية مع مخالفيهم أن يهيئوا جو الندية بينهم وبين مخالفيهم، فلم نقف في استقرائنا لمختلف المباحث الجدلية الأصولية على ما يمكن أن نسميه تطاولًا على الطرف الآخر من هذا الطرف أو ذاك، وإنما وقفنا على نماذج كثيرة من التكافؤ في الحوار، والحرص على النظر

(1) الحوار في القرآن، لمحمد حسين فضل الله، ج: 1، ص: 36 .
(2) أيمن عبد الرزاق الشوا: مقدمته لكتاب إرشاد القرآن والسنة لابن القيم، ص: 42 - 43 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 516 .

إلى الطرف الآخر نظرة الندية والتكافؤ، ونظرة التعاون المشترك للوصول إلى الحق.

4 - تكيف المتحدث مع مستوى المستمع:

التقارب الفكري بين طرفي الجدل أمر مطلوب لنجاح العملية الجدلية، وفي حال تباعد رؤيتيهما حول المسألة، فعلى كل منهما أن يحاول التكيف مع مستوى معرفة الآخر في المسألة موضع الجدل والنقاش، وإلا فإن عملية الجدل ستدور في غير موضعها الصحيح، ولن تقود إلى نتيجة ذات قيمة علمية.

ذلك أن «أول ما يفسد النقاش هو عدم الفهم، ولهذا يتعين على المستدل أن يأخذ بعين الاعتبار وضعية المستمع من الأمر الذي يريد محاورته فيه، ومهما تكن درجة إحاطة المستدل بالموضوع الذي يريد إثباته، شاملة، ومهما تكن درجة ثقته في صحة ما يقدم كاملة، فإنَّ وقْع ذلك على المستمع سيكون بحسب موقع هذا المستمع من موضوع النقاش ومن معارف المستدل، إذ كثيرًا ما يظن المتحدث خطأ أن المستمع يتصور الأمور كما يتصورها هو، وإذا كان المستمع لا يستطيع أن يطلع من عالم معارف المتحدث إلا على ما يرد على لسان هذا الأخير، فإن قسمًا كبيرًا من عالم المعارف هذا يبقى مجهولًا لدى المستمع، وبالتالي غير فعال على تفكيره، بينما هو لدى المتحدث جزء من كل يندرج فيه مع سائر الأجزاء الأخرى ينسجم معها عند جريان التفكير لديه؛ ولهذا ستكون قدرة المستدل على الإقناع متناسبة مع قدرته على إطلاع المستمع على جميع ما يستدرجه إلى الاقتناع، بل إن وسائل الإقناع لدى المستدل ينبغي أن تكون متناسبة مع وسائل الاقتناع لدى المستمع، فلا تكون دونها أبدًا»[1].

وكما ينبغي لكل من المتجادلين أن يتكيف مع المستوى الفكري للآخر، ينبغي كذلك لكل منهما أن لا يفتح باب الجدل مع غيره إذا رأى أن هذا الغير ليس متخصصًا في الموضوع وليس له معرفة سابقة به، لأن جهله بالمسألة سيحمله على التعنت والتكلف لما لا يعلم، وربما قاده ذلك إلى إهانة الطرف المتخصص

(1) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 16 .

والاستهانة به قصد إظهار ضعفه وحمله على التسليم.

قال الطوفي: «ولا يناظر أحدهما الآخر في علم لا يفهمه أو هو فيه ضعيف، إذ المتعرض لذلك مهين لنفسه، والداعي إليه مع علمه بقصور خصمه جائر عليه، وقد اجتمع موسى بالخضر فسلم كل منهما للآخر حاله واعترف له بما خصه اللّٰه عز وجل به من العلم»(1).

5 - عدم مؤاخذة المخالف فيما يزل به ولا يقصده:

الجدل أساسًا تبادل كلام، وربما طال الكلام من كلا الطرفين إلى ما لا حد له، وهذا بطبيعة الحال قد يجر أيًا منهما إلى الزلل فيما يقول فيصدر عنه من الكلام ما لا يقصد معناه، أو يحمله التعب على أن يقول كلامًا يفهم منه عكس مراده.

لذلك كان مطلوبًا من كلا طرفي الجدل أن يعرف هذه الحقيقة، فلا يتحين فرص مثل هذا الزلل للتشنيع على المخالف وإظهار تناقضه، بل عليه أن يقدر هذه الحالة التي تعترضه، فيكون منصفًا في الحكم عليه فلا يؤاخذه بما يصدر عنه ويعلم أنه لا يقصده، قال إمام الحرمين الجويني: «لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل، بل تعلم أنه يسبق اللسان ولما لا يخلو المتكلم منه.

فإن أشكل عليك قصده في ذلك، نبهته، فإن قال: هو لسبق اللسان ولم أقصده، تجاوزته، وإن علمته مقصودًا منه آخذته به»(2).

من ذلك ما علق به الطوفي على قول الكعبي بأن المباح مأمور به:

«فإن قال: أنا لا أدعي وجوب المباح لذاته، بل لغيره، وهو استلزامه الواجب، وكونه لا ينفك عنه ولا يتم إلا به، فيصير من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهو واجب.

قلنا: رجع الخلاف لفظيًا، لأنا لا ننازعك في وجوبه بهذا التفسير، فأنت تقول: المباح واجب لغيره، ونحن نقول: ليس واجبًا لذاته، ولا تنافي بينهما»(3).

---

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 14 .
(2) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 536 .
(3) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 389 .

ومن ذلك؛ ما نراه من احترام إمام الحرمين الجويني للقاضي أبي بكر الباقلاني رغم مخالفته له.

ففي مسألة الصيغة المطلقة للأمر، هل تقتضي فورية الامتثال أم لا؟

رأى الباقلاني حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر، مع الاستمساك بالوقف وتجهيل من لا يراه.

فبعد أن عرض الجويني هذا الرأي ودليله، قال في التعليق عليه:

«وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق، وفيه أولًا التزام أمر اقتحامًا عليه من غير أن يشعر اللفظ به؛ وقد صار هذا الحَبْرُ - أي الباقلاني - إلى الوقف في أصل الصيغة...».

واحترام الجويني للباقلاني لم يتوقف عند حد وصفه له بكونه حبرًا، بل تجاوز ذلك إلى محاولة إيجاد تبريرات يعتذر بها عنه، فقال:

«والذي أراه في طريقة القاضي رحمه اللَّه، أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول، ولا يوجب تجديده، ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة، وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة، مع عزوب النية؛ ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا، على أنا لا نرى ذلك رأيًا»(1).

6 - تنبيه كل منهما الآخر إلى ما يقع في كلامه من متناقضات:

كما ينبغي على كل مجادل أن لا يؤاخذ خصمه في ما يزل به، عليه أيضًا أن لا يقصر في تنبيهه إلى ما قد يقع في كلامه من متناقضات أثناء الجدل، فإن هذا التنبيه من شأنه أن يجمع الجدل حول مسألة محددة ولا يسمح بتشتت فروعها ومسائلها الجزئية.

قال إمام الحرمين الجويني:

«لا تقصر في تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته في كلامه، وهكذا؛ إذا رجع فيما سلم، نبهته عليه، لأنك إذا لم تعامله بذلك، تركت معظم المقصود من الجدل، وعند ذلك لا تبين نصرتك للحق»(2).

(1) البرهان في أصول الفقه، للجويني، ج: 1، ص: 171 - 172.
(2) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 536.

من ذلك ما ساقه الطوفي في مسألة «الواجب المخير»، من رأي للمعتزلة، «إن قولهم: يجب الجميع على التخيير، كلام متناقض في نفسه، إذ مقتضى وجوب الجميع: أن لا يبرأ إلا بفعل الجميع، ومقتضى التخيير؛ أنه يبرأ بفعل أيها شاء، وهما لا يجتمعان، وإنما مرادهم بوجوب الجميع، أنه لا يجوز ترك الجميع، وهو صحيح، لكن لا يلزم منه وجوب فعل الجميع، أو وجوب الجميع على البدل، لا على الجمع، بمعنى، إن لم تفعل هذا افعل هذا، وهو مذهب الجمهور.

وقال القرافي في معناه: إن الوجوب تعلق بالجميع على وجه تبرأ الذمة بفعل البعض، وهو معنى ما قلناه، وتبين بذلك أن الخلاف لفظي، وأقول: إن الغلط في المسألة، إما من المعتزلة، حيث ظنوا أن الوجوب مع التخيير لا يجتمعان، أو من الجمهور على المعتزلة، بأن رأوا لهم عبارة موهمة أو بعيدة الغور، فظنوا أنهم أرادوا وجوب الجميع، كما وهموا عليهم في تلخيص مسألة تحسين العقل وتقبيحه، وغيرها من المسائل التي توجد في كتب المعتزلة، على خلاف المنقول عنهم فيها»[1].

7 - صبر كل منهما على الآخر حتى ينهي كلامه:

من مقتضيات احترام كل من طرفي الجدل للطرف الآخر؛ أن يصبر كل منهما على الآخر حتى يعبر عن رأيه في المسألة المتنازع فيها تعبيرًا كاملًا، بحيث ينهي كلامه بنفسه وليس بأن يوقفه الآخر.

«وهذا من الأدب الرفيع الذي أدب الإسلام به المسلمين، فأمرهم بالإنصات للقرآن حتى يفهموا مراد اللّه من كلامه ومن ثم تنزل عليهم رحمة اللّه التي أودعها كتابه من الإيمان والصلاح والهدى والرشاد والشفاء الذي تضمنها القرآن الكريم، قال تعالى:

﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2].

---

(1) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 1، ص: 281 .
(2) سورة الأعراف، الآية: 204 .

وقال موجهًا المؤمنين للاستماع إلى القول استماعًا تامًا ليأخذوا منه أحسنه: ﴿. . . ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ. . .﴾(1).

وقد طبق الرسول ﷺ ذلك، فكان ينصت لأصحابه حتى يفرغ محدثه منهم من كلامه ثم يبدأ هو بالكلام، وذلك مستفيض ومشهور من مقابلاته وإجابته على أسئلة السائلين ونحو ذلك مما هو معروف من سيرته التي أمرنا بالاقتداء بها»(2).

إن سماح كل طرف للطرف الآخر بالتعبير عن رأيه وصبره عليه حتى ينهي كلامه، إلى جانب أنه احترام للرأي الآخر، فيه أيضًا فائدة للجدل، وهي وضوح الرؤية بالنسبة لكل طرف في شأن ما يراه الطرف الآخر، إذ ربما كان الطرفان على رأي واحد في المسألة وهما يعتقدان أنهما على خلاف فيها فيكون التعبير الكامل عن الرأي طريقًا إلى إظهار هذا التوافق بعد اعتقاد التخالف.

قال الجويني: «عليهما جميعًا أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته، وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس، لأنهما متساويان في حق المناوبة، فمن لم يصبر منهما لصاحبه، فقد قطع عليه حقه، ولأن ما يظنه السامع وسواسًا ربما يكون هو موضع الالتباس والشبهة عنده، فلابد من الصبر على سماعه ليصير عنده معلوم الأول والآخر، ثم يتكلم فيه بعده على حقه، وإن كان فيما يصح العلم به صنوان، كان فيما لا يفهم منه شيء بَيِّن في نوبته أنه مما لا يلزمه الكلام عليه.

ومتى لم يصبر له خصمه، بل داخله بالاعتراض أو الجواب في نوبته، احتمله ووعظه، فإن أصر عليه قطع مكالمته، وإن حكم الجاهل من الحاضرين عليه بالانقطاع، لأنه إنما افترض عليه الكشف عن الحق والأمر بالمعروف مع القدرة، ولا سبيل إليه مع التقطيع، بل يصح ذلك مع حسن الاستماع»(3).

إن حرمان أحد طرفي الجدل من التعبير عن رأيه، إلى جانب أنه ظلم له، هو كذلك ظلم للعملية الجدلية نفسها، حيث نحرم الموضوع من التكامل ونحرم

---

(1) سورة الزمر، الآية: 18 .
(2) آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، لأحمد بن محمد عمر الأنصاري، مكتبة الرشد - الرياض، ط: 1 - 1416 هـ، 1996 م، ص: 252 .
(3) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 533 .

العلم من الوضوح، ونحرم الفكر من الثراء والتنوع.

لهذا كان لابد لكل من يدخل عملية الجدل أن يعرف قدر الطرف الآخر فلا يقاطعه في كلامه ولا يضيق عليه في التعبير عن رأيه.

قال الباجي: «ويقبل على خصمه، فإنه أحسن في الأدب، ويحسن الاستماع إلى كلامه، فإنه ربما بان له في كلامه ما رآه دليلًا له على فساده، فيكون له عونًا على نظره، ولا يسمح في النظر ولا يثق بقوته وضعف خصمه، فإن ذلك يفضي إلى الضعف والانقطاع، ولا يداخله في نوبته ويصبر له حتى يفرغ من كلامه، فإن المداخلة تذهب بالفائدة وتدعو إلى الوحشة، ويجتنب إظهار العجب من كلام خصمه والتشنيع عليه في جداله، فإن ذلك يفعله الضعفاء ومن لا إنصاف عنده»[1].

وقال ابن عقيل: «في التقطيع على الخصم في الجدل خروج عن حكم الجدل، إذ كان لا سبيل له إلى فهم الشبهة ليحلها والحجة ليصير إليها إلا بالفهم، والتقطيع مانع من الفهم والتفهم، فلا ينبغي أن يشغله عما لا غنى له عنه، كما لا يجوز له أن يشعث عليه أداة من أدوات كلامه وهو دون الفهم، فأولى أن لا يشعث أداة الفهم»[2].

وقال الخطيب البغدادي: «إذا وقع له شيء في أول كلام الخصم، فلا يعجل بالحكم به فربما كان في آخره ما يبين أن الغرض بخلاف الواقع له، فينبغي أن يتثبت إلى أن ينقضي الكلام»[3].

إن السماح للمخالف بالتعبير عن رأيه كاملًا، إلى جانب إفادته لهذا الطرف في الإيضاح الكامل لرأيه والعرض المفصل لحججه، يفيد أيضًا مخالفه في إدراك أسلوب تفكيره وطريقة فهمه للأدلة والحجج، وربما كان ذلك معينًا له في الرد عليه والتفنيد لحججه وأدلته.

قال الخطيب البغدادي: «ينبغي أن يكون كل واحد من الخصمين مقبلًا على

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 9 - 10 .
(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 526 .
(3) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 31 .

صاحبه بوجهه في حال مناظرته، مستمعًا كلامه إلى أن ينهيه، فإن ذلك طريق معرفته والوقوف على حقيقته، وربما كان في كلامه ما يدله على فساده وينبهه على عواره، فيكون ذلك معونة له على جوابه»[1].

إن كل هذا يقتضي أن يتناول كلا طرفي الجدل التعبير عن رأييهما بالتناوب، وأن يتم لكل منهما ذلك حتى يفرغ مما يريد التعبير عنه، وبذلك وحده يحقق الجدل غايته ويصل إلى نتيجته.

قال الطوفي: «وليتناوبا الكلام مناوبة لا مناهبة، بحيث ينصت المعترض للمستدل حتى يفرغ وتقريره للدليل، ثم المستدل للمعترض حتى يقرر اعتراضه، ولا يقطع أحد منهما على الآخر كلامه في إثباته وإن فهم مقصوده من بعضه»[2].

8 - صدق كل منهما في ما يحكيه من مذهب الآخر:

أحيانا يأتي الجدل في سياق الدرس أو المحاضرة، بأن يقرر باحث رأيًا في مسألة من المسائل ثم يذكر أن هناك رأيًا مخالفًا، فيقرر هذا الرأي ثم يذكر حججه وأدلته وأوجه الاستدلال بها، ويكر عليها بالرد والنقض؛ فهذا في حقيقته نوع من الجدل في المسألة محل الدرس أو المحاضرة؛ وهنا ينبغي على الباحث أن يكون منصفا في ما ينقل، فيأتي بالرأي المخالف كاملًا كما هو دون إضافة أو نقصان، أو تبديل أو تغيير، ويعرض حججه أيضًا بوضوح ودونما إبهام.

قال إمام الحرمين الجويني: «عليهما أن ينصفا في حكاية كل واحد منهما كلام صاحبه من غير زيادة ولا نقصان، إلا فيما يرجع إلى تطويل وتكرير في العبارة، فإن حذف ما هو حشو وفضل في الكلام لا يعود بتحصيل في معنى ولا فائدة، واجب عليهما»[3].

لقد كان الأصوليون على جانب واسع من سعة الصدر، ولم يكونوا يجدون أي حرج في نقل مذاهب مخالفيهم بأدلتها كاملة دون نقص.

فهم يلتزمون بعرض المذاهب في المسألة موضع الخلاف، ثم بيان أدلتها

---

(1) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 32 .
(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 13 .
(3) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 540 - 541 من النص المحقق.

والأصول التي تنطلق منها، ثم الرد عليها بهدم تلك الأدلة، وأخيرًا اختيار الراجح من تلك الآراء أو الخروج برأي جديد.

من ذلك أن إمام الحرمين حين عقد «مسألة في صيغة الأمر» طرح موضوع المسألة أولًا، ثم نقل مذاهب العلماء فيها مجملة، وبعد أن أتم البيان المجمل لتلك المذاهب شرع في البيان التفصيلي لها، فقال:

«والذي يقتضيه الترتيب المفضي إلى درك الحق؛ البداية بذكر متعلق مذهب الواقفية والاعتراض عليه، ثم إذا نجز أتبعنا مذهب المعتزلة بالرد عليهم، ثم نذكر معتصم الفقهاء، ثم نختم القول بالحق المبين».

فجعل يستعرض أدلة المذاهب ويرد عليها واحدًا فواحد، حتى انتهى منها، ليصل إلى نتيجة قررها في قوله: «وقد تعين الآن أن نبوح الحق ونقول: «افعل» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد من القرائن»[1].

ومن ذلك أيضًا أن الإمام الرازي عند تناوله لمسألة «فعل الرسول ﷺ - بمجرده - هل يدل على حكم في حقنا أم لا؟ أورد الأقوال الأربعة في المسألة مفصلة ومنسوبة إلى قائليها، ثم أورد أدلة كل فريق مفصلة مقرونة بأوجه دلالتها عنده، وأجاب عنها واحدًا واحدًا، وانتهى إلى اختيار الرأي الرابع وهو التوقف»[2].

***

(1) البرهان في أصول الفقه، للجويني، ج: 1، ص: 156 - 163 ، انظر - كمثال - أيضًا: ج: 1، ص: 168 - 178 .
(2) انظر: المحصول، ج: 3، ص: 229 - 247 .

المبحث الثالث

الآداب المتعلقة بموضوع الجدل

موضوع الجدل: هو المسألة الخلافية التي يدور حولها النقاش العلمي بين المتجادلين، والتي يراد بالبحث فيها وإدارة أوجه الحوار حولها الوصول إلى وجه الحق في شأنها؛ ومن غير المعقول أن يدخل الباحث ميدان الجدل حول مسألة من المسائل دون أن يكون لديه أدنى اطلاع في شأنها أو إحاطة بعناصرها، ولذلك لابد من أن تتوفر في كلا الباحثين جملة من المواصفات فيما يتعلق بموضوع الجدل وطبيعة المسألة التي يدور حولها، وهي:

1 - المعرفة بموضوع الجدل:

كثيرًا ما نرى صورًا من النزاع الجدلي بين أطراف مختلفة، تبدو في سيرها وتقلبها مجرد خصومة لفظية فارغة، إذ لا يتبين فيها بدقة موضوع الجدل والنقاش، حيث يخوض كل واحد من طرفي الجدل في جانب قد لا يخطر على بال الطرف الآخر أصلًا؛ وقد يكون هذا عائدًا - في أغلب أحيانه - إلى جهل أحد الطرفين أو كليهما بموضوع العملية الجدلية، وكون أحدهما أو كليهما مجرد متطفل على موضوع العملية الجدلية ومدع للعلم به لا غير، في حين أنه بعيد عنه وقد لا يعرف عنه شيئا في الحقيقة.

ولذلك، فلكي تنجح العملية الجدلية وتؤتي ثمراتها «لابد لكل من طرفي الحوار، من التعرف إلى الفكرة التي ينطلقان في طريق إثباتها ونفيها، لأن الجهل بها وبتفاصيلها، يحول الحوار إلى أسلوب من أساليب الشتائم والمهاترات التي يغطي فيها كل منهما ضعفه وعجزه عن الوقوف موقف المدافع القوي عن فكرته، بينما تجعل المعرفة كلا منهما واعيا لما يطرح من فكر، ولما يستقبل من فكر، مما يجعله يعرف كيف يبدأ الحوار، وكيف يخوض فيه، وكيف ينتهي منه، في وضوح الرؤية، وهدوء الفكر، وقوة الحجة، ووداعة الكلمة»[1].

فلابد - إذًا - «من وجود مستوى معين من المعرفة المتعلقة بموضوع المناقشة

---

(1) الحوار في القرآن، لمحمد حسين فضل الله، ج: 1، ص: 50 .

حتى بالنسبة إلى العارفين بهذا الموضوع، إذ كثيرًا ما يترفع الإنسان عن الدخول في مناقشة مع الجاهلين بالموضوع أو غير المتضلعين فيه»[1].

وقد وجدنا في القرآن الكريم تشنيعًا شديدًا على فئة من الناس ديدنها المجادلة والمنازعة والمكابرة في كل موضوع، سواء كانت لها به صلة أو معرفة سابقة، أو لم تكن لها به أي صلة أو معرفة سابقة.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[2].

«فالعلم هنا: هو المعرفة الشاملة بخصائص ودقائق ما يبحث فيه، على أن تكون المعرفة صحيحة صادقة، فلا لغو يرين عليها، ولا تجديف يتخللّها، ولا قصد مدخول يتحكم في توجيهها.

والهدى: هو التفكير الخالص المنزه عن الهوى وشطط التحيز في قالب من قوالب التفكير الجيد..

والكتاب المنير: هو كل فكر مسجل في كتاب قويم قائم على أسس من المبادئ النقدية التي تهدي إلى الحق والصواب، وتعين على إدراكه، وتنير إلى معرفته في تفصيل وإحكام؛ وكذلك تبعث في العقل نزعة التشوف إلى البحث عن الأسباب والعلل والكشف عن آثارها ومعطياتها؛ وما قد يعود على الإنسان منها»[3].

2 - أن يكون الموضوع محل إشكال:

وكما ينبغي أن يكون موضوع الجدل والنقاش معروفًا، كذلك فإن «موضوع الحديث لا يمكن أن يثير الحوار بين المستدل والناقض - المتحدث والمستمع - إلا إذا كان محل إشكال، بحيث لا تتطابق على الموضوع رؤية المتحاورين، ولا إشكال إلا فيما ليس بديهيا أو فيما تختلف فيه معارف المستدل ومعارف الناقض، إذ الحديث في البدهيات سيكون واحدًا لدى المتحاورين، فلا يكونان في حالة نقاش»[4].

---

(1) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 12 .
(2) سورة الحج، الآية: 8 .
(3) القرآن ومنهج التفكير، لمحمد عبد الواحد حجازي، ص: 262، بتصرف.
(4) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 15 .

فاختلاف رؤية كلا طرفي الجدل إلى المسألة مطلوب لكي تكون العملية الجدلية سائغة ومبررة، لأن غرض كل منهما هو الوصول إلى الحق في المسألة المختلف فيها، فإذا كانا متفقين في رؤيتهما إلى المسألة وغير مختلفين في شأنها، فلا فائدة من إدارة جدل عقيم لا ينتج شيئًا حولها.

وهذا ما أكده الإمام ابن عقيل، حين قال: «كل جدل فإنه لابد فيه من علم الاختلاف في المقالة وما يعتمد عليه المخالف للحق من الشبهة، أما المقالة، فلتتمكن من كسرها، ولا سبيل لك إلى ذلك من غير أن تعلم ماهيتها، وأما الشبهة فلتداوي صاحبها من الوجه الذي قد دخلت عليه البلية فيها، لأن مثلك في ذلك مثل الطبيب الذي يعالج بما يصلح من الدواء، وأول كل جدل الاختلاف في المقالة، وتحقيقه: أن يكون أحد الخصمين فيه على الموجبة والآخر على السالبة، فإذا ظهر الخلاف وقع الحجاج بعده على طريقة السؤال والجواب، والسائل مخير أن يلزم خصمه ليعجزه عن الانفصال، أو يسأله ليعجزه عن إقامة البرهان»[1].

3 - أن تكون مشكلة الموضوع محددة بدقة:

لا يكفي أن يكون موضوع الجدل معروفًا، وأن يكون طرفا الجدل مختلفين حول المسألة، وإنما لابد - إضافة إلى ذلك - من أن يتم تحرير محل النزاع في المسألة المختلف فيها، لأن المسائل الفكرية التي تختلف حولها وجهات النظر كثيرا ما تكون لها أطراف متعددة، وليس من الضروري أن يكون الخلاف دائرًا حول كل الأطراف، بل ربما كان متعلقا بطرف دون البقية، وهنا لابد من تحديد هذا الطرف وتوضيح وجه الخلاف فيه بدقة ثم إجراء الجدل والحوار حوله وتداول وجهات النظر فيه.

وإضافة إلى تحرير محل النزاع، لابد أيضًا من التقيد بكلمات محددة ومضبوطة تكشف صراحة عن طبيعة المسألة المختلف فيها، وعدم استعمال الكلمات الفضفاضة ذات الدلالات المتنوعة التي من شأنها أن تميع الجدل وتخرج به عن حدوده المرسومة، ذلك أن «من مستلزمات الجدال الهادف أن يكون الموضوع

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 515 .

المبسوط على مائدة النقاش مصاغا بكلمات محددة الدلالات، مصورًا بتعابير محكمة، حتى يتمكن السامع من تصور المضمون تصورًا واضحًا، لأن الكلمات الفضفاضة والتعابير المطاطة، فضلًا عن كونها تنم عن فوضى فكرية، فإنها كثيرًا ما تلقي بالناس في متاهات لا صلة لها بالواقع، ولا علاقة لها بالحقيقة، وبالتالي فإنها لا تعين على فهم المقاصد، ولا تساعد على التقريب بين وجهات النظر، ولا على تكوين عقلية تحليلية قادرة على الاستيعاب، بارعة في النقد، حاذقة في الاستنتاج.

فكم من معارك كلامية، استنفدت الطاقات واستغرقت الأوقات، وكانت نتيجتها التباعد بدل التقارب، وضياع الحقيقة بدل الكشف عنها والعثور عليها، كل ذلك بسبب عدم الدقة في التعبير، وعدم تحديد مدلولات الكلمات، وعدم الاتفاق على مضامين محددة»[1].

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: «من أهم ما يطلب في الحوار بين طرفين مختلفين: تحديد «المفاهيم» التي يتنازعون حولها تحديدًا دقيقًا، يكشف عن ماهيتها ومدلولها، فلا تظل مائعة رجراجة، يفسرها كل طرف بما يحلو له.

ومن فوائد هذا التحديد:

وضع الأشياء في موضعها، وعدم إضاعة الجهد والوقت والفكر في إبطال شيء لا يقول به الخصم أساسًا، وإنما هو من تفسيره الخاص لمفاهيمه ومصطلحاته، وقد تنفض المعركة نهائيًا إذا اتضح للفريقين أنهما غير متباينين.

وقد تكون المعركة أخف حرارة وحدَّة إذا اتضح أنهما غير متباينين تباينًا شديدًا شاسعًا.

وقد يعرف من أول الأمر أن التناقض بين الطرفين جوهري وأساسي، وأن التقارب بينهما مستحيل، لاختلاف المنطلقات والأهداف والمناهج والمسلمات عند كل منهما؛ فلا فائدة من الحوار بين اثنين بينهما ما بين المشرق والمغرب، وبقدر ما تقرب من أحدهما تبتعد عن الآخر»[2].

---

(1) الجدل في القرآن، لمحمد التومي، ص: 54 - 55 .

(2) الإسلام والعلمانية، ليوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 4، 1417 هـ، 1997 م، ص: 31 .

لذلك وجدنا الأصوليين يطبقون قاعدة توضيح الحدود ببيان مضمونها، قبل أن يخوضوا في موضوعاتهم، وهذه قاعدة حميدة، جعلت من طبقها منهم على قدر كبير من الوضوح في الأداء العلمي لمختلف آرائه[1].

فلابد - إذًا - من «لغة مشتركة يتم بها التفاهم»[2]، ولذلك كان ضبط التعريفات للمصطلحات المستعملة، له أهميته البالغة، من حيث إنه يحسم كثيرًا من دواعي النزاع والتدافع، ويحصر الجدل في نقطة محددة واضحة يفهمها كلا الطرفين.

* * *

(1) فوقية حسين محمود، في مقدمتها لتحقيق الكافية في الجدل للجويني، ص: 29 .
(2) أصول الخطاب الفلسفي، لمحمود يعقوبي، ص: 12 .

المبحث الرابع
الآداب المتعلقة بأسلوب الجدل

أسلوب الجدل هو الطريقة التي يجري بها والأسلوب الذي يدار به، وحتى يكون هذا الأسلوب علميًا وجاريًا على أساس سليم، ينبغي أيضًا أن تتوفر في طريقة الجدل الذي يجري بين المتخالفين في المسألة جملة من الشروط التي ينبغي أن يلتزم بها كلا طرفي العملية الجدلية، وهي:

1 - الالتزام بإيراد ما يحتاج إليه في الجدل فقط:

بما أن الجدل عملية مشتركة يراد منها التعاون للوصول إلى الحق في المسألة المتنازع فيها، فإن ذلك يقتضي أن يذهب المتجادلان إلى تحقيق هذه الغاية، رأسًا دون اللف والدوران حول مسائل أو من خلال مسالك ربما تؤدي إلى الحياد عن الحق والوقوع في الباطل.

واللف والدوران في الجدل كما يضر بموضع العملية الجدلية، يضر كذلك بقدرات المجادل ويوقعه في أخطاء قد لا يمكنه الفكاك منها.

لذلك كان لابد لكلا طرفي الجدل من أن يكون كلامهما «ملائما للموضوع، ليس فيه خروج عما هما بصدده، لأن ذلك يشتت الذهن ويضيع الوقت، ويعدم التركيز المطلوب، ويهدر الجهد»[1].

قال إمام الحرمين الجويني: «لا تورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه، وهو نصيحة المشايخ، يقولون لأصحابهم: اتفقوا في المناظرات بالمعروف، وإنما قيل ذلك، لأنه ربما تورِدُ ههنا كلامًا لا تحتاج إليه فيفسده الخصم عليك في غير موضعه، لأنه في غير موضعه، فيصعب عليك العوْد إليه في موضع الحاجة»[2].

وقال الباجي: «لا يتكلم على ما لم يقع له العلم به من جهته، ولا يتكلم إلا على المقصود من كلامه، ولا يتعرض لما لا يقصده مما جرى في خلاله، فإن

(1) آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، لأحمد بن محمد عمر الأنصاري، ص: 251 .
(2) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 537 .

الكلام على ما لم يقصده عدول عن الغرض المطلوب»[1].

فالواجب على المشارك في عملية الجدل أن يلتزم بإيراد رأيه في المسألة موضع النزاع، يورد أدلته وحججه واضحة بينة، كما يورد ردوده على ما يأتي به مخالفه من أدلة وبينات، مع الحذر في كل هذه الأطوار من الوقوع في الأغاليط والشبهات التي لا فائدة منها سوى تطويل العملية الجدلية والانحراف بها عن مسارها.

قال الطوفي: «ولا يورد أحدهما على الآخر شبهة يعلم أنها لا ترد عليه أو لا تلزمه، لأن الزمان أقصر من أن يضيع في الأغلوطات والتغليطات، وفي تحقيق الحق ما يستغرق الوقت»[2].

2 - التمسك بأقوى الأدلة:

إن عناية الباحث المجادل بالمسألة موضع النزاع وحرصه على تحقيق الحق فيها وشعوره بأنه يمثل هذا الحق في هذه المسألة، من شأن ذلك كله أن يدفعه إلى البحث عن أقوى الأدلة وأسطع البراهين التي تثبت رأيه وتكشف تهافت رأي مخالفه، وأي تهاون منه في ذلك يكون دليلًا على عدم يقينه بكون الحق في جانب رأيه وشعوره بأنه في جانب مخالفه.

قال إمام الحرمين الجويني: «إياك أن تتعلق عند الاستدلال إلا بأقوى ما في المسألة، ولا يغرنك ضعف السائل، فربما يكون في الحاضرين من يضيّق - بقوته في العلم - عليك الدنيا، وقد يتضح للخصم الضعيف عند التعلق بالشيء الذي لا يقوى في الاحتجاج ما يصعب عليك الخروج منه، ولأنك إذا تعلقت بأقوى ما في المسألة، راح بعده ما هو أضعف منه، وإذا تعلقت بالضعيف، احتجت بعده إلى وضع القوي موضع الضعيف، فيذهب عند ذلك رونق نضرة الحق وبهائها، ولأنك إذا قدمت الضعيف، استرذل الحاضرون كلامك، فيضعف خاطرك بعده عن إيراد ما هو أقوى منه إذا لم يستحوذوا في الأول كلامك، فتترك جميع ما تقوله عندهم، فلا تظهر نضرة الحق، ولأنك إذا بدهت الخصم بأقوى شيء في

(1) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 15 .
(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 14 .

المسألة، هابك في الاحتجاج، فتؤثر هيبته تلك في تجنبه شبهته وتقوية بدعته»[1].

ويقتضي هذا أن يكون لدى المجادل دراسة سابقة للموضوع وخبرة قديمة به، وامتحان لأدلته وبراهينه وإحاطة كاملة بوجوه دلالتها، لأنه إن استدل بدليل لم يعرف وجه دلالته بدقة أو كان دليلا ضعيفا غير شاف في المسألة ربما كان ذلك سببا لضعف حجته وسقوط رأيه حتى وإن كان الحق في جانبه هو دون جانب مخالفه.

ولذلك يؤكد الباجي على المجادل أن «لا يستدل إلا بدليل قد وقف عليه وخبره وامتحنه قبل ذلك وعرف صحته وسلامته، لأنه ربما يستدل بما لم يُمْعِنْ في تأمله ولا تصحيحه، فيظفر به خصمه ويبين انقطاعه»[2].

3 - ضرورة التثبت في الكلام:

الجدل بما أنه مبادلة للكلام بين المتخالفين في مسألة من مسائل العلم والمعرفة، ربما كان سببًا إلى أن ينسى المجادل باعثه الأساس على الجدل وغايته الأولى منه، فينساق وراء المنازعة اللفظية ويكثر من الكلام بغرض إفحام المخالف، وقد يفضي به هذا إلى أن يتحول إلى مدافع عن الباطل بعد أن كان باعثه هو الدفاع عن الحق.

لذلك من الضروري أن يدرك الباحث أن الجدل ليس غاية في حد ذاته وإنما هو وسيلة لنصرة الحق في المسألة المتنازع فيها، ولذلك لابد له أن يحرص على أن لا يقول إلا كلامًا موزونًا يعرف بداياته ونهاياته ويملك التحكم فيه وتوجيهه إلى هدفه.

وقد أوصى إمام الحرمين الجويني كل من يشارك في عملية من عمليات الجدل قائلًا: «لا تعوِّد نفسك الإسهاب والجدال بالباطل والمبادرة إلى كل ما سبق إليه الخاطر واللسان، حتى إذا أورد ما أورده أو سمع ما سمعه، يكون في جميعه على التثبت والتيقظ، فإن الكلام إذا طال واشتمل على الغث والسمين، مجته الآذان

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 534 - 535 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 10 .

ومِلته القلوب»[1].

كما يؤكد الإمام الباجي أن الواجب على المجادل أن «يجتهد في الاختصار، فإن الزلل مقرون فيه بالإكثار»[2].

4 - التقيد بالقول المهذب:

على كل واحد من طرفي الجدل أن يتقيد «بالقول المهذب، البعيد عن كل طعن أو تجريح أو هزء أو سخرية أو احتقار لوجهة النظر التي يدعيها أو يدافع عنها من يحاوره»[3].

إن تقيد المجادل بالقول المهذب في جدله ضروري لنجاح العملية الجدلية، وضمان استمرار روح الشعور بالتعاون المشترك للوصول إلى الحق في المسألة، كما أن التمسك بالقول المهذب واحترام المخالف وعدم الطعن فيه وتجريحه دليل على أن الهدف من الجدل هو ابتغاء الحق، وليس حب الظهور والغلبة على المخالف.

أما إن كان من ديدن المجادل أن يحتقر خصمه ويستعمل الألفاظ الجارحة في حواره معه، فإن ذلك دليل على عدم الإخلاص للحق، وهذا ما قد يدفع المخالف إلى معاملته بالمثل، ولا شك أن جدلًا أو حوارًا يجري بهذه الطريقة لن تكون نهايته إلا مزيدًا من التمسك بالباطل والتعصب له على حساب الحق، وضياع الحقيقة العلمية في خضم السباب والشتائم المتبادلة.

وقد وجهنا القرآن الكريم إلى ضرورة التقيد في الجدل والحوار مع المخالفين بالقول المهذب، البعيد عن كل طعن أو تجريح، أو هزء أو سخرية، أو احتقار لوجهة النظر التي يدعيها أو يدافع عنها من نحاوره.

وقد أرشدنا الإسلام إلى التقيد بهذه القاعدة في نصوص كثيرة، منها قول الله تعالى لنبيه: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[4]، وقوله تعالى للمؤمنين: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 530 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 10 .
(3) آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، لأحمد بن محمد عمر الأنصاري، ص: 250 .
(4) سورة النحل، الآية: 125 .

أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾(1).

«والتوجيه إلى الخطة التي هي أحسن، يشمل كل ما يتعلق بالجدال ويرتبط به ويرافقه ويصاحبه، من قول وفكر وعمل، فالمسلم مطالب بأن يلتزم في مجادلته لإثبات الحق الذي يؤمن به وإقناع الناس به؛ الخطة التي هي أحسن من كل خطة يمكن أن يتخذها الناس في مجادلاتهم، لذلك كان من أخلاق المسلم وآدابه مع خصوم دينه ومخالفي عقيدته، فضلًا عن إخوانه المؤمنين أنه لا يسلك مسالك السب والشتم، والطعن واللعن، والهمز واللمز، والهزء والسخرية، والفحش والبذاءة»(2).

لذلك كان لابد على الباحث عن الحق أن لا يجادل و«لا يناظر من لا ينصف من نفسه، ولا من عادته التسفه في الكلام ولا من عادته التفظيع، فإنه لا يستفيد بكلامه فائدة، فإن ظهر له من خصمه شيء من ذلك نهاه عنه بلطف ورفق، فإن اللطف في الأمور أنفع والرفق أنجع، فإن لم ينته عن ذلك، أعرض عن كلامه، ولم يقابله في أفعاله»(3).

وقد أكد الإمام الطوفي ضرورة أن يلتزم كلا طرفي الجدل بهذا الأدب ويحرصا عليه جهدهما، ولا يحيدا عنه إلى غيره مهما كانت الظروف، فقال:

«وليجتنبا في مناظرتهما الألفاظ العامية السخيفة، كقوله في المنع: (لا) ويطوْلها، أو في قلب الدليل أو فساد الوضع: (ذا عليك) كما يستعمله بعض أخشان الزمان، أو يجعلان بحثهما مثل لغو اليمين فيقول هذا: (لا واللّه)، وهذا: (بلى واللّه)، وليقل عوض: (ذا عليك): هذا الدليل ينعكس أو ينقلب أو هو فاسد الوضع وهو الذي يقتضي خلاف ما استدل به عليه، وعوض (لا) المطولة: لِمَ قلت؟ أو: لا نسلم، واعلم أن كثيرًا من الأغمار ينقبض من (لا نسلم) ويزعم أنها رد أو تكذيب يضع من الرتبة ويغض من المنصب، وذلك غفلة عن معاني

(1) سورة العنكبوت، الآية: 46.
(2) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 365.
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 10.

الألفاظ وموضوعاتها، وذلك لأن موضوع (لا نسلم)، لغة واصطلاحًا: «إني لا أنقاد لما تقول لأنه لم تثبت عندي صحته ولا يلزم من عدم ثبوت صحته عند الخصم أن لا يكون ثابتًا في نفس الأمر لجواز أن يكون القائل (لا نسلم) مخطئًا في المنع وعدم التسليم في نفس الأمر، ثم لا يخلو إما أن تقول: كل مجتهد مصيب فلا مخطئ منهما، والمنع يتوجه إلى إصابة الأشبه أو الأرجح أو غير ذلك مع إصابة كل منهما في الجملة، أو تقول: ليس كل مجتهد مصيبًا لكن المصيب غير معين، فلا يلزم من قول القائل (لا نسلم)، تخطئة أحد، نعم أحسب أن نفور النافر من (لا نسلم)، إنما هو استعظامًا لمحل نفسه عن أن يرد عليه، لكن ذلك مشير إلى الكبر ورؤية النفس وقصد إظهار المكانة لا إظهار الحق والإبانة، وفي ذلك من الذم ما يكفي، وللقلم عن استيعابه تجفي»[1].

كما أكد الإمام ابن عقيل ضرورة الكف عن الخوض والاستمرار في الجدل إذا بدا من أحد الطرفين ما يدل على انحراف العملية الجدلية عن مسارها الصحيح واتجاهها وجهة التعصب للرأي وبطر الحق، فقال:

«وبكل حال، فإنه لا يصلح الاستبقاء على الخصم إذا ابتدأ بما يتموه أنه سؤال أو جواب، وأما إن أتى بما لا يتموه مثله، فليس على خصمه استماعه، وذلك إذا أخذ في السباب وما جرىٰ مجرى ذلك من التخليط الذي لا يشكل على عاقل أنه ليس من السؤال والجواب في شيء، ومثله في ذلك مثل من ابتدأ في إنشاد الشعر على طريق الاستشهاد وابتدأ في شيء من أخبار الزمان وتصرف الأحوال الذي لا يشتبه على عاقل أنه ليس من السؤال والجواب في شيء»[2].

والغرض من الصد عن الجدل في مثل هذه الحالات هو الحفاظ على شرف العملية الجدلية، والتأكيد على ضرورة انصرافها إلى تحقيق الحق وإبطال الباطل، والارتفاع بها عن أن تتحول إلى أداة لنصرة الآراء الباطلة والتعصب لأهلها.

5 - التزام الطرق المنطقية السليمة في الجدل:

إن آداب الجدل السابق ذكرها لا يمكن تحقيق أي منها إذا ما جرت العملية

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 15 .
(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 1، ص: 516 - 517 .

الجدلية على غير الطرق المنطقية والفطرية السليمة التي يقتضيها العقل وتتطلبها الرغبة الصادقة في الوصول إلى الحق في المسألة المختلف فيها.

«ومن التزام الطرق المنطقية السليمة، ما يلي:

أولًا: تقديم الأدلة المثبتة أو المرجحة للأمور المدعاة.

ثانيًا: إثبات صحة النقل للأمور المنقولة أو المروية.

ومن ذلك أخذ علماء فن «آداب البحث والمناظرة» قاعدتهم المشهورة: إن كنت ناقلًا فالصحة، أو مدعيًا فالدليل»[1].

والالتزام بهذه القاعدة من كلا طرفي العملية الجدلية، يجمع بين طياته كل آداب الجدل السابق ذكرها، ويكفل - بالتأكيد - الوصول إلى الحق المبتغى في المسألة.

وتفصيل معنى هذه القاعدة:

«أن موضوع البحث لا يخلو دائما من أن يكون خبرًا منقولًا، أو دعوى مزعومة، فأما ما قد يكون منه خبرًا، فإن البحث فيه ينبغي أن يكون محصورًا في تحقيق النسبة بينه وبين مصدره، إذ هي التي تكون مثارًا للاحتمال والدخيلة والريب، فإن زال الاحتمال وانجابت الغاشية انبثقت من ذلك الخبر حقيقة علمية معينة، بشرط أن يكون ذا دلالة قطعية، وأما ما يكون منه ادعاء، فإن البحث فيه ينبغي أن يتجه إلى الأدلة العلمية المنسجمة معه والتي من شأنها أن تكشف عن مدى صدق هذا الادعاء، ولكل نوع من الدعاوى نوع من الأدلة العلمية يناسبها، لا يستبدل به غيره؛ فالدعاوى المتعلقة بطبائع الأشياء المادية وجوهرها لا تنهض بغير البراهين العلمية التجريبية المحسوسة، والدعاوى المتعلقة بالمجردات كالأرقام والنفس والمنطق لا يقبل معها إلا براهينها القانونية المسلمة، والدعاوى المتعلقة بالحقوق والأحوال المدنية لا ينفع معها إلا البينات والحجاج المتفق على ضرورة ارتباطها بها، وهكذا لا تصبح الدعوى حقيقة علمية ثابتة إلا بعد أن يقترن بها دليلها الذي يناسبها، فالدليل الذي قد يساق إلى الدعوى ليست له أي قيمة علمية ما لم يكن بينهما انسجام في الطبيعة والنوع»[2].

(1) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: 365 .

(2) كبرى اليقينيات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق، لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر - الجزائر، بدون تاريخ، ص: 34 . انظر تفصيل هذا الإجمال في: المصدر نفسه، ص: 35 - 47 .

6 - الاحتراز من استعمال الحيل والمغالطات في الجدل:

من الأسباب الدافعة إلى تضييع الجدل لهدفه الذي أقيم لأجله؛ استعمال الحيلة فيه، والذي يقوم بهذا العمل أحد رجلين:

إما مبطل يعرف أن الحق في جانب مخالفه، ولذلك يعمل على تضليله ومحاولة تغليطه.

أو محق ولكن لا يعرف الوسائل المشروع استعمالها في الدفاع عن الحق الذي معه، حيث تعوزه الأدلة أو يفتقد إلى القدرة على الجدل.

وفي كلتا الحالتين فإن استعمال الحيلة في الجدل عمل غير مشروع، بل لقد اعتبره إمام الحرمين الجويني عملًا «محظورًا، يجب الاجتناب عنه، وهو من دأب أهل الفسوق في المناظرة، ومن عمل من قصده بالمناظرة المماراة لأهل السفه، ومجانبًا لطريق أهل الديانة والنصيحة، بعيدًا عن سلوك سبيل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1].

هذا، وإن صور الحيل التي قد تستعمل في الجدل كثيرة لا تحصى، أورد منها إمام الحرمين عددًا من الصور، نختار بعضها:

منها: أن يحتال أحد المتجادلين على الآخر باستعمال الغامض من العبارات حتى لا يفهم مخالفه من كلامه إلا القليل، لكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال وغريب اللغة، فإذا أراد المخالف أن يرد عليه أو يحكي من كلامه شيئًا ليعلق عليه، اعترضه بقوله: لم أقل هكذا، ولم أرد ما تحكيه، أو يقول: لم تفهم ما قلت.

ومنها: أنه إذا أحس بقصوره عن الجواب على اعتراضات المخالف، فإنه يتعلق بعبارات وألفاظ مخالفه ويضايقه في كل حرف ويناقشه كل كلمة.

ويحاول - إضافة إلى ذلك - أن يخرجه عن الموضوع بإيراد العبارات الطنانة وبترديد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة .

ومنها: أن يحتال المسؤول على السائل فيخرجه عن سؤاله، أو يحتال السائل

---

(1) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، ص: 542 .

على المسؤول فيخرجه عن جوابه إلى غيره، فإذا لم ينتبه كل واحد منهما لذلك عن صاحبه، لم تظهر صحة السؤال ولا صحة الجواب ولا الفساد، فيحصل الكلام بلا فائدة، ومنها: أن الواحد منهم إذا اختبر بقوة كلام خصمه وعلم من نفسه أنه لا يمكنه الرد عليه أو التخلص من مقتضاه؛ أوهم الحاضرين ضعف كلام خصمه بأن يترك الإقبال عليه ويلتفت يمينًا وشمالًا، كالمتغافل المشتغل في فكره وخاطره بشيء آخر، أو يأخذ مع غيره في حديث، محاولًا أن يوهم أن خصمه لا يجد عليه إلا ما هو ضعيف ركيك لا يساوي الاستماع إليه، وهو في التفاتاته وإبداء تغافله، يتفكر ويتدبر ويرقي في طلب الجواب عنه، فإن حضره الجواب أجاب بما يحضره، وإن تعذر عليه الجواب تهاون بذلك، وقال: قد أكثرنا وفرغنا عما فيه التحصيل من السؤال، ومنها: أنه إذا علم ضعف حجته، يحتال في ترويج ما عنده بالالتفات والإقبال على كل أحد من أهل المجلس، مع التبسم، مستشهدا بهم، مستميلًا في إقباله عليهم لحركوا له رؤوسهم ويوافقوا على كلامه»[1].

وقد جمع بعض العلماء صور الحيل والمغالطات في الجدل في أنواع ثلاثة، هي:

«أحدها: نقل السائل عن سؤال؛ وإنما يكون عند استشهاده على المجيب بما يلزمه بقطعه، فإذا أراد المجيب نقله جحد بعض ما استشهد به عليه وإن كان واضحًا، فإذا بينه اختلط الكلامان، وبه ينقله من المسألة الأولى إلى غيرها، فيجب على السائل إمعان النظر في مثل هذا، والثاني: تقسيم السؤال؛ وهو أن ينظر المجيب إلى أحواله، فإن كان محتملا لوجوه شتى قسمه على وجوهه ليطيل مناظرة السائل بشغل قلبه عن قوة المناظرة، فيبطل غرض السائل في الجدل، فالواجب على السائل أن لا يمكنه من التقسيم لئلا يلتبس غرضه عليه، الثالث: ضرب الأمثال؛ وهو أن يقصد تكثير الأمثال المضروبة في القرآن ليجبن خصمه، مثل أن يورد في جواب دعواه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[3]، فإذا

---

(1) راجع تفاصيل أكثر في: الكافية في الجدل، لإمام الحرمين، ص - ص: 542 - 550 .
(2) سورة العنكبوت، الآية: 41 .
(3) سورة إبراهيم، الآية: 18 .

أراد الخصم إلزامه فتعذر عليه وانقطع دونه تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾[1]»[2].

وليست كل الحيل في الجدل محظورة، فإن منها ما هو مشروع، وقد ذكر إمام الحرمين كنموذج له: «أن يتوجه بعض وجوه الأسئلة على كلام المسؤول ولا يحضره الجواب، فيحتال في التغافل عن ذلك السؤال، ويري أنه تناسى ذلك ويجيب عن غيره من الأسئلة، حتى إذا ظهر له جوابه قال: أما الفصل الفلاني فقد تركنا جوابه، ونذكره»[3].

لكن الأحسن في كل الحالات ترك التحيل، والتزام الطرق المشروعة الظاهرة، مع الاستعداد للاعتراف بالحق عند ظهوره، وعدم الخجل من قول: لا أدري، عند فقد الجواب عن أي سؤال، ففوق كل ذي علم عليم.

وبذلك يحقق الجدل هدفه ويصل إلى الغاية التي أريدت منه.

* * *

(1) سورة الأنبياء، الآية: 101 .
(2) نقلها الزركشي في: البحر المحيط في أصول الفقه، ج: 5، ص: 359 .
(3) الكافية في الجدل، للجويني، ص: 550 .

الباب الثاني
تطبيقات الجدل عند الأصوليين

توطئة:

لم تنصرف عناية الأصوليين إلى إبراز الجوانب النظرية من الجدل فحسب، بل لقد امتدت إلى دراسة التطبيقات العملية له كذلك.

وتطبيقات الجدل كثيرة لا تحصى، وقد أورد الأصوليون في كتبهم الخاصة بالجدل نماذج كثيرة منها، وفي الكتب الأصولية العامة أيضًا نماذج كثيرة من تطبيقات الجدل.

وليس الغرض في هذه الدراسة هو حصر كل هذه التطبيقات، لأن ذلك مما لا يمكن لأي باحث أن يحصله، وإنما إيراد نماذج تطبيقية لكيفية إجراء الجدل.

ومعلوم أن الجدل إنما يدور في أكثر الأحيان حول الأدلة التي يستدل بها كل فريق لرأيه فيما يذهب إليه من دعوى، حيث إن الخلاف في المسائل لا ينصب حول المسائل ذاتها وإنما ينصب حول الأدلة التي تستند إليها، فإذا ما استطاع مجادل أن يثبت تهافت أدلة خصمه، أمكنه - بيسر - أن يكشف عن تهافت دعواه وبطلان رأيه الذي رآه وبناه على تلك الأدلة.

لأجل ذلك وجدنا علماء الأصول في كتاباتهم الجدلية يحرصون على إيراد الصور التطبيقية للجدل حول الأدلة الشرعية.

وسنحاول في هذا الباب من الرسالة أن نلم بأكبر قدر ممكن من تطبيقات الجدل عند علماء أصول الفقه كما أوردوها في كتبهم التي ألفوها عن الجدل.

وقد يبدو للناظر غير المتمعن لأول وهلة أن هذه التطبيقات هي تطبيقات تتعلق بمسائل عملية وليست تطبيقات من مسائل نظرية، وأبادر إلى القول، بأن الخلاف يدور حول مسألة عملية نعم، ولكن الجدل في شأنها لا ينصب حول المسألة ذاتها وإنما ينتقل إلى خلفياتها وقواعدها النظرية، فيدور الجدل حولها، ونتيجةُ هذا الجدل هي التي تحسم في الحكم في المسألة بعد ذلك، هذا إضافة إلى أن الجدل في المسألة النظرية لا يظهر إلا بعد أن ينشأ الخلاف في المسألة العملية؛ فالجدل

إنما هو في مجال العمل الأصولي النظري المتعلق بتلك المسائل، لا في الجانب العملي الظاهر منها.

وقد أفضى بي استقراء وجمع تطبيقات الجدل كما عرضها علماء الأصول في كتبهم، إلى أن هذه التطبيقات تدور حول أربعة محاور أساسية:

أولًا: تطبيقات الجدل حول الاستدلال بالكتاب الكريم.

ثانيًا: تطبيقات الجدل حول الاستدلال بالسنة النبوية الشريفة.

ثالثًا: تطبيقات الجدل حول الاستدلال بالقياس.

رابعًا: تطبيقات الجدل حول الاستدلال ببقية الأدلة الشرعية.

ولذلك قسمت هذا الباب إلى أربعة فصول، يتناول كل واحد منها محورا من المحاور المذكورة، وبالترتيب المذكور.

ولابد من الإشارة هنا إلى أمر ذي بال، وهو أن توزيع المادة العلمية على المباحث خاضع للقالب المنهجي المطلوب، حيث نجد في مبحث ما مادة كثيفة ونجد في مبحث آخر مادة قليلة.

لذلك لم ألتزم هنا أن أحاول الموازنة بين المباحث في عدد صفحاتها خضوعا للقوالب الشكلية، وإنما التزمت أن تكون المباحث متناسقة ومتسلسلة ويحتوي كل منها على المادة العلمية التي يجب أن يحتويها حتى وإن أدى ذلك إلى أن تطول بعض المباحث على حساب البعض الآخر، كما قد يلاحظ القارئ في شأن بعض مباحث الفصول المنضوية تحت هذا الباب الأخير من الرسالة.

وهذه الفصول - كما أشرت - أربعة، كما يلي:

الفصل الأول: الجدل في الاستدلال بالكتاب.

الفصل الثاني: الجدل في الاستدلال بالسنة.

الفصل الثالث: الجدل في الاستدلال بالقياس.

الفصل الرابع: الجدل في الاستدلال ببقية الأدلة الشرعية.

* * *

الفصل الأول

الجدل في الاستدلال بالكتاب

توطئة:

القرآن الكريم عمدة الأدلة الشرعية ومصدرها الأول، فإليه ترجع كل تلك الأدلة، إن في حجيتها أوفي معانيها.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي[1] رحمه الله:

«إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى اللّه سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظرًا وعملًا، لا اقتصارًا على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول، فإن كان قادرًا على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف والمرتبة المنيفة»[2].

لأجل ذلك فإن الباحث في العلوم الشرعية إنما يتجه أول ما يتجه - إذا أراد

---

(1) هو الإمام الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، اشتهر بكتابيه: الاعتصام والموافقات، وله إلى جانبهما: الإفادات والإنشادات، أصول النحو، فتاوى الشاطبي، توفي سنة: 790 هـ، بشأن ترجمته، انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور أحمد الريسوني، نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، وتقديم الدكتور محمد أبو الأجفان لكتاب: فتاوى الإمام الشاطبي، نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، وأعمال ملتقى الإمام الشاطبي، المنشورة في: مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين - الجزائر، العدد الأول، 1993 م.

(2) الموافقات في أصول الشريعة، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، شرحه وكشف مراميه وخرج أحاديثه: عبد اللّه دراز، واعتنى بطبعه وتخريج آياته وضبط أحاديثه: إبراهيم رمضان، دار المعرفة - بيروت، ط: 1416 هـ/ 1996 م، ج: 3، ص: 310 .

الاستدلال لرأيه في مسألة معينة - إلى القرآن الكريم، فيحاول أن يجد فيه دليلًا يسند رأيه أو يحتمله ولو من بعيد.

لكن الاستدلال بالقرآن الكريم لا يكون دائمًا استدلالًا بنص صريح في معناه، بل في أكثر الأحيان يكون استدلالًا بلفظ غير صريح، وهو ما يعني أن التسليم بهذا الاستدلال قد لا يحصل دائمًا من قبل المخالف في الرأي، مما يعني أن خلافًا جديدًا سيدور حول الدليل ذاته من حيث دلالته على المعنى المطلوب أو عدم دلالته.

وهنا يثور الجدل بين المستدل بهذا الدليل ومن يخالفه في دلالته على الرأي المستدل به لإثباته.

وقد تبين من استقراء أنواع الجدل التي تدور حول الاستدلال بالقرآن الكريم، أنها ترجع إلى ستة أنواع من الاعتراضات:

- فهي إما اعتراضات من جهة أن المستدل بالآية القرآنية على معنى ما، لا يقول بدلالتها أصوليا على ذلك المعنى.

- أو اعتراضات بالتسليم بموجب الآية أصوليًا لكن مع المنازعة في مقتضاها الذي تدل عليه عمليًا.

- أو اعتراضات من جهة أن الدليل الذي أخذ به المستدل يأخذ به المعترض كذلك ولكن يستخرج منه معنى آخر غير المعنى الذي استخرجه المستدل.

- أو اعتراضات من جهة اختلاف القراءات حيث يأخذ المستدل بالآية على قراءة ما، ويأخذ المعترض بالآية نفسها لكن على قراءة ثانية قد تفيد معنى غير معنى الأولى.

- أو اعتراضات من جهة النسخ، حيث يستدل المدعي بآية ما، فيعترضه المخالف بأنها منسوخة أو تتضمن معنى منسوخًا.

- أو اعتراضات من جهة التأويل، حيث يستدل المدعي بآية لمعنى ما، فيؤول المعترض الآية إلى معنى آخر مباين.

ونتناول فيما يلي كل واحد من هذه الأنواع بالتحليل والتفصيل والتمثيل، كلًا في مبحث مستقل.

* * *

المبحث الأول

الاعتراض من جهة أن المستدل لا يقول بنفس الدليل

أي أن يستدل المستدل بدليل من القرآن الكريم على حكم مسألة معينة، فيعترض عليه السائل من جهة أن المستدل لا يقول بهذا الدليل، إما من جهة القاعدة الأصولية التي استند إليها، أو من جهة الدليل ذاته بحيث لا يرتضيه المستدل نفسه في الموضع الذي استدل به عليه.

المطلب الأول: أن يستدل بطريق من الأصول لا يقول به

فقد يستدل المدعي، بآية من القرآن، ويستند في استدلاله بهذه الآية إلى قاعدة أصولية يخالفها أو ينكرها في أصوله، فيواجهه المعترض بأنه لا يقول بهذه القاعدة، وبالتالي لا يستقيم له الاستدلال بالدليل الذي بناه عليها.

مثال ذلك: أن يستدل الحنفي بدليل الخطاب (مفهوم المخالفة)[1] مع أنه لا يقول به أصوليًا[2]، وذلك كاستدلاله في إسقاط المتعة للمدخول بها، بقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ. . .﴾[3]، فشرط في إيجاب المتعة ألا يكون قد مسها.

فيعترض عليه الشافعي بأن هذا استدلال بدليل الخطاب، والحنفية لا يقولون به ولا يعتبرونه طريقًا صالحة في استنباط الأحكام.

ويمكن للحنفي أن يجيب عن هذا الاعتراض بأنه يقول بهذا الطريق في الاستنباط، لأنه جاء بصيغة الشرط ﴿. . . إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ . . .﴾، و(إن) من حروف الشرط، والحنفية يقولون بدليل الخطاب إذا كان بلفظ الشرط[4].

ومثاله كذلك: أن يستدل الحنفي في جواز بيع درهمين بدرهم ومد تمر، بقوله

---

(1) سيأتي الحديث عن الاعتراضات المتعلقة بهذا الدليل بصورة مستقلة في الفصل الرابع من هذا الباب.

(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل الحنبلي، ج: 2، ص: 127 .

(3) سورة البقرة، من الآية: 236 .

(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 145 - 146 .

تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ...﴾[1]، فيقول له المالكي: هذه الآية لا يصح احتجاجك بها لأنها عندي مجملة، والمجمل لا يصح الاحتجاج به.

ويمكن للحنفي أن يتخلص من هذا الاعتراض بأن يجيب بأن هذا ليس عندهم عن أبي حنيفة فيه نص، وهو أصل من الأصول، ويعتبر أن الآية عامة، ولا يسلم بأنها مجملة، كما يمكنه أن يجيب أيضًا بأن المجمل هو ما لا يفهم المراد به من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره، والبيع من المفسر الذي يعلم المراد منه، لأن البيع معلوم الجنس، فيكون الاعتراض على ذلك غير صحيح[2].

المطلب الثاني: أن لا يقول به في الموضع الذي يتناوله

أي أن المستدل لا يأخذ بمقتضى الدليل في المعنى الأصلي الذي سيق الدليل لبيانه، لكنه يستعمل هذا الدليل لإفادة معنى آخر، فيعترض عليه بأنه لم يقل بالدليل في موضعه فكيف يقول به في موضع آخر؟!

ومثاله: أن يستدل الحنفي في قبول شهادة أهل الذمة بينهم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ...﴾[3]، فدلت الآية على جواز شهادة أهل الذمة.

ويُعترض على المستدل هنا بأنه لا يقول بقبول شهادة أهل الذمة على المسلمين، وهذه الآية إنما نزلت في هذا المعنى، وبالتالي فهو لا يقول بمقتضاها في موضعها، فكيف يقول به في غير موضعها؟! وعليه لا يصح احتجاجه بها[4].

وهذا الاعتراض واضح وصريح ولا يدع مجالًا للجواب، ومع ذلك فقد تكلف بعض أتباع أبي حنيفة بالجواب، فقالوا بأن هذه الآية دلت على جواز قبول شهادة أهل الذمة على المسلمين بمنطوقها، ودلت على قبول شهادة أهل الذمة بمفهومها، فلما قُبِلت شهادتهم على المسلمين دل ذلك على أن شهادتهم على

---

(1) سورة البقرة، من الآية: 275 ..
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 42 - 43 .
(3) سورة المائدة، من الآية: 106 .
(4) المنهاج، للباجي، ص: 43 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 127 .

الكفار أولى بالقبول، ثم ثبت بالدليل بطلان شهادتهم على المسلمين، فيبقى قبول شهادتهم على أهل الذمة على ما كان عليه ما دام لم يرد دليل بإبطاله، والتكلف في هذا الجواب واضح، بل فيه ما يرده، لأنه ما دام أصل القياس وهو قبول شهادتهم على المسلمين قد بطل، فإن الفرع المقيس عليه وهو شهادتهم على أهل الذمة يبطل كذلك بالأولى والأحرى»[1].

* * *

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 146 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 43 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 128 .

المبحث الثاني

الاعتراض بالقول بموجب الآية مع المنازعة في مقتضاها

ومعنى القول بالموجب: «أن يسلم المعترض مدلول الخصم مع بقاء النزاع في الحكم، وذلك بجعل المدلول الذي سلمه الخصم ليس هو محل النزاع، أي ورود دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع»[1].

ويتجه الاعتراض هنا إلى جميع أنواع الأدلة القرآنية من جهة طريق الاستدلال بها، وبتعلق الأمر بالاعتراض على الاستدلال بالنص والظاهر والعام والمجمل.

المطلب الأول: الاعتراض على الاستدلال بالنص

المراد بالنص، اللفظ الذي «رفع في بيانه إلى أبعد غاياته»[2]، وقيل: «هو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدًا»[3].

والمنازعة في الاستدلال بالنص: أن يتم الاعتراض بمنع كونه نصا في موضع الاستدلال، وذلك إما بدعوى الإجمال، وإما بدعوى الاحتمال.

أ - منع الاستدلال بالنص بدعوى الإجمال:

مثاله: أن يستدل المالكي في جواز المن والفداء بقوله عز وجل: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ...﴾[4]، فهذا نص في جواز المن والفداء.

وهنا يأتي الاعتراض من الحنفي، فيقول: إن هذه الآية ليست بنص في موضع الاستدلال، وإنما هي مجملة في دلالتها على معناها، لأن الآية أباحت المن والفداء إلى غاية مجهولة، إذ ورد فيها قوله تعالى: ﴿... حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ...﴾، فهذه الغاية مجهولة وتحتمل أن تكون قد وجدت، كما تحتمل أن لا تكون قد وجدت، فهي بهذا مجملة، وعليه لا يجوز دعوى النص فيها.

(1) القول بالموجب كأحد الأسئلة الواردة على القياس، بحث للدكتور محمد علي فركوس، في مجلة (الموافقات)، التي كان يصدرها معهد أصول الدين بالجزائر العاصمة، سابقا، السنة: 6، العدد: 6، 1418 - 1419 هـ، ص: 18 .
(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 176 .
(3) ورد في: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 1، ص: 138 .
(4) سورة محمد، من الآية: 4 .

وجواب المالكي على هذا الاعتراض، أن يبين أنه لا إجمال في الآية، فقوله تعالى: ﴿... حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ...﴾، لا يقتضي الإجمال لأنه معلوم الجنس، فالأوزار معلومة وهي السلاح، ووضعها معلوم أيضًا، وكان يمكن التسليم بالاعتراض لو أن التخصيص كان بمجمل، لكن التخصيص هنا كان بمفسر وهو وضع السلاح، فما لم تضع الحرب أوزارها وجب استصحاب حكم الآية، فالغاية إذن ليست مجهولة، وإنما هي معلومة تتحدد بوضع أسلحة القتال»[1].

ب - منع الاستدلال بالنص بدعوى الاحتمال:

ومن ذلك: استدلال أبي حنيفة في جواز تحرير الرقبة الكافرة في الظهار، بقوله عز وجل: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾[2]، معتبرًا أن الآية نص في جواز كل ما يسمى رقبة، مؤمنة كانت أو كافرة، فمن اشترط وصف الإيمان في الرقبة فقد أدخل زيادة على النص.

ويعترض عليه بأن الآية ليست نصا في موضع الاستدلال، لأن اللفظ فيها مطلق واقع على صفات لم يقيد ببعضها، فقوله تعالى: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾، يحتمل رقبة مؤمنة ويحتمل رقبة كافرة، وإذا احتمل الأمرين بدرجة واحدة، جاز أن يقصر على الرقبة المؤمنة[3].

ويمكن أن يرد هذا الاعتراض بأن النص هو «ما كان صريحًا في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملًا في غيره، وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا معنى واحدًا، لأن هذا يعز وجوده»[4].

المطلب الثاني: الاعتراض على الاستدلال بالظاهر

المراد بالظاهر: «اللفظ الذي يحتمل معنيين، وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع، فلذلك كان متضح الدلالة»[5]، وقيل: «هو ما ظهر المراد منه بنفس

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 45 .
(2) سورة المجادلة، من الآية: 3 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 46 .
(4) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 1، ص: 138 .
(5) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للشريف التلمساني، تحقيق: محمد علي فركوس، ص: 470 .

الصيغة»[1].

والظاهر على ثلاثة أنواع: ظاهر بالوضع، وظاهر بالعرف، وظاهر بالدلالة، وكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة ينازع في مقتضى الاستدلال به.

أ - المنازعة في الاستدلال بالظاهر من جهة الوضع:

ويختص به من المنازعة أمران: أحدهما الحمل على العرف، والثاني أن يحمله المعترض على غير المعنى الذي حمله عليه المستدل في اللغة.

أ - 1 - الاعتراض بالحمل على العرف، وهو على ضربين: أحدهما أن يحمل على عرف الشرع، والثاني أن يحمل على عرف اللغة.

أ - 1 - 1 - فأما الحمل على عرف الشرع، فمثاله: استدلال ابن القصار[2] وغيره من بعض فقهاء المالكية على أن التسمية ليست بشرط في صحة الذبيحة، بقوله تعالى: ﴿... وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[3]، ووجه الاستدلال أن هذا الذي لم يسمَّ عليه قد ذُكِّيَ، فوجب أن يباح أكله، وقد اعترض عليهم غيرهم من المالكية أيضًا بعدم التسليم بأن من ترك التسمية عامدًا يعتبر مذكيًا، لأن التذكية إذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها الذكاة الشرعية، ومتى تعمد الذابح ترك التسمية لم يعتبر مذكيًا شرعًا.

والطريق في الجواب على هذا النوع من الاعتراض، بأحد مسلكين:

«**الأول**: عدم التسليم بأن لفظة الذكاة لها عرف في الشرع غير ما وضعت له في اللغة وهو مطلق الذبح، ومطالبة من يدعي وجود العرف الشرعي بالدليل على ذلك.

الثاني: بيان أن الذكاة في الشريعة لا تقتضي التسمية، وإنما تقتضي التطييب

---

(1) المغني في أصول الفقه، لجلال الدين الخبازي، ص: 125 .

(2) هو أبو الحسن علي بن أحمد البغدادي، المعروف بابن القصار، فقيه، أصولي، ولي قضاء بغداد، من آثار: عيون الأدلة وإيضاح الملة في الخلافيات، توفي سنة: 398 هـ، ترجمته في: الديباج المذهب لابن فرحون، ص: 199 ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، لابن هداية الله البغدادي، ج: 2، ص: 133 ، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، ج: 2، ص: 391 .

(3) سورة المائدة، من الآية: 3 .

فقط، والدليل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(دباغ الأديم ذكاته)**[1]، ولا خلاف أنه لا يراد بذلك التسمية؛ ثم إنه يقال «تراب ذكي» إذا كان طيب الريح، وعليه لا دليل على اشتراط التسمية في الذكاة[2].

أ - 1 - 2 - **وأما الحمل على عرف اللغة،** فمثاله: استدلال الحنفي على أن من خرج منه دم فعليه الوضوء، بقوله تعالى: ﴿... أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ...﴾[3]، فلم يفرق بين من خرج منه دم أو غيره.

فيعترض عليه المالكي قائلًا: إن هذه اللفظة كانت موضوعة لكل من أتى المكان المنخفض من الأرض سواء أحْدث أو لم يُحْدِث، إلا أنه جرى عرف استعمالها في اللغة لمن أتى قضاء الحاجة، لأنه لم تكن لهم مواضع يستترون فيها لقضاء الحاجة، فكان من أراد منهم ذلك أتى مكانًا منخفضًا من الأرض فاستتر فيه لقضاء حاجته، فكثر استعمالهم لهذه اللفظة بمعنى قضاء الحاجة حتى صار ذلك عرفًا فيها، واللفظة إذا كان لها عرف في اللغة حملت عليه ولم يُتعد بها إلى غير موضوعها في كلام العرب إلا بدليل، وربما يجيب المستدل عن ذلك بأحد مسلكين:

الأول: أن يمنع عرف اللغة إن استطاع ذلك، وهو متعسر.

والثاني: أن يبين الدليل الذي به عداه من المعنى المتعارف عليه إلى المعنى الموضوع له في أصل اللغة[4].

أ - 2 - الاعتراض بالحمل على غير المعنى الذي حمل عليه المستدل في اللغة:

وهو على ثلاثة أنواع:

---

(1) رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن سلمة بن المحبق الهذلي، وأورده ابن عبد البر في التمهيد موقوفًا على ابن عمر، ج: 4، ص: 168 - 169 ، وهو أيضا في: السنن الكبرى للبيهقي، ج: 1، ص: 21 ، وفي المعجم الكبير، للطبراني، رقم: 6340، ج: 7، ص: 46 ، وفي سنن الدارقطني، ج: 1، ص: 45 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 46 .

(3) سورة النساء، من الآية: 43 .

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 48 .

أ - 2 - 1 - أن يكون اللفظ في اللغة موضوعًا لمعنيين وهو في أحدهما أظهر: ومثاله: استدلال المالكي والشافعي في جواز العفو عن القصاص على الدية من غير رضا الجاني، بقوله تعالى: ﴿... فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍۢ ...﴾[1]، فدلت الآية على أنه إذا أعفي له جازت المطالبة بالدية.

وهنا قد يعترض عليهما الحنفي بأن يقول: إن العفو في اللغة قد يراد به البذل، ومنه قوله تعالى: ﴿... خُذِ ٱلْعَفْوَ ...﴾[2] والمراد به: ما سهل أو ما تيسر، فيمكن أن يكون المراد بالآية الأولى: إذا بذل الجاني للولي الدية، اتبع بالمعروف.

والجواب عن هذا الاعتراض قد يأتي بأحد مسلكين:

أحدهما: أن يبين أن العفو، وإن كان يستعمل في معنى البذل إلا أنه في التوبة والصفح أظهر، لأن ورودها في الترك أكثر، ومعناها به ألحق وأشبه، ولهذا قال الله عز وجل: ﴿... فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ ...﴾[3]، وقال: ﴿... وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا ...﴾[4]، أي اترك لنا واصفح عنا، ومن ذلك أيضًا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (**إني قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق**)[5]، والمراد به: تركت لكم.

واللفظ إذا احتمل معنيين وجب حمله على أظهرهما وأشهرهما، ولا يحمل على الآخر إلا بدليل.

والثاني: أن يبين ما يمنع من حمله على ما ذكروه، بأن يقول: إن قوله عز وجل: ﴿... فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ ...﴾[6] متعلق بما تقدم ذكره، وإنما تقدم ذكر القاتل في قوله ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ من نفس الآية، ولم يجر للولي ذكر، فلا يجوز حمله

---

(1) سورة البقرة، من الآية: 178 .
(2) سورة الأعراف، من الآية: 199 .
(3) سورة البقرة، من الآية: 109 .
(4) سورة البقرة، من الآية: 286 .
(5) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق والذهب، رقم: 1780، وأحمد في مسنده، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب ومن مسند علي بن أبي طالب، رقم: 937 .
(6) سورة البقرة، من الآية: 178 .

عليه[1].

أ - 2 - 2 - أن يكون اللفظ موضوعًا لمعنيين لا مزية لأحدهما على الآخر:
ومثاله: أن يستدل المالكي على وجوب الجزاء على من قتل الصيد في الحرم بقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ...﴾[2].

فيعترض عليه بأن الآية تحتمل معنى ثانيًا غير الذي فسرتها به، وهو أن المراد بالحُرُم: المُحْرِمُون بالحج والعمرة.

والجواب: أن الحُرُم وصف يوصف به الداخلون في الحَرَم، كما يوصف به المحرِمون بالحج، وإذا كان اللفظ يحتملهما جميعًا معًا احتمالًا واحدًا، حملناه عليهما وأجرينا الحكم فيهما، لأنه لا تنافي بينهما.

وإذا كان لأحدهما ترجيح لأحد المعنيين، وجب إيراد الحجة في هذا الترجيح[3].

أ - 2 - 3 - أن يكون اللفظ مُتنازَع الوضع، فيدعي كل منهما أنه موضوع للمعنى الذي يدعيه: مثاله: أن يستدل المالكي في أن الإحرام بالحج يصح في غير أشهر الحج، بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِۖ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّۗ...﴾[4]، فقد جعلها كلها مواقيت للحج، فصح أن يحرم في جميعها للحج.

فيعترض عليه الشافعي بأن يقول: هذه الآية حجة عليكم، لا لكم، لأن الله تعالى قال: ﴿...قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّۗ...﴾، وهذا يقتضي أن يكون بعضها مواقيت للناس، وبعضها مواقيت للحج، فالقول باعتبار جميع الأهلة مواقيت للناس وجميعها مواقيت للحج مخالفة لظاهر الآية.

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 48 - 49 ، المعونة في الجدل للشيرازي، ص: 147 - 148 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 131 .
(2) سورة المائدة، من الآية: 95 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 49 .
(4) سورة البقرة، الآية: 189 .

والجواب عن هذا الاعتراض أن يقول المالكي: إن ظاهر الآية يقتضي كون جميعها مواقيت للناس وجميعها مواقيت للحج، ولو أراد اللّه عز وجل التبعيض لقال: بعضها مواقيت للناس وبعضها مواقيت للحج، والدليل على صحة هذا التأويل أن جميعها بلا خلاف مواقيت للناس، وليس في الأمة من يقول: إن بعضها مواقيت للحج ولا يصح أن يكون مواقيت للناس في بيوعهم ومشترياتهم[1].

ب - المنازعة في الاستدلال بالظاهر من جهة العرف الشرعي:

والمنازعة هنا تكون بمناكرة العرف وحمل اللفظ على مقتضاه في اللغة.

مثاله: أن يستدل المالكي في أن الحر الموسر لا يجوز أن يتزوج الأمة، بقوله تعالى: ﴿. . . وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ. . .﴾[2]، فقد أباحت الآية نكاح الأَمَة بشرط عدم طوْل الحرة.

ويعترض على هذا الاستدلال بأن يقول المخالف: هذا لا حجة فيه، لأن النكاح في اللغة هو الوطء، فكأنه قال: ومن لم يستطع منكم أن يطأ الحرائر فليطأ بملك اليمين، وهذا إذا لم تكن عنده حرة غير مستطيع لوطئها، فلا يدخل في التحريم.

والطريق في الجواب عن ذلك، أحد أمرين:

الأول: أن يقول: إن النكاح في عرف الشرع عبارة عن العقد، والدليل عليه أن كل موضع ورد الشرع به، فالمراد به العقد.

والثاني: أن يبين ما يمنع الحمل على ما ذ كروه من الوطء، بأن يقول: قد قال في آخر الآية المستدل بها: ﴿. . . ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ. . .﴾ وهذا لا يعتبره المخالف، وأيضًا فقد بين تبارك وتعالى أنه إنما أراد بالنكاح العقد بقوله: ﴿. . . وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا. . .﴾، والطول: المال، وإنما يفتقر إليه العقد دون الوطء[3].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 49 - 50 .
(2) سورة النساء، من الآية: 125 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 51 .

ج - المنازعة في الاستدلال بالظاهر من جهة الدلالة:

وهو نوعان:

ج - 1 - ما لا يتم الدليل منه إلا بتقدير محذوف مضمر: ومثاله: أن يستدل المالكي على أن الحاكم في جزاء قتل الصيد لا يكون المحكوم عليه، بقوله تعالى: ﴿... يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ...﴾، ووجه الدلالة من الآية أن الحاكم يقتضي محكومًا عليه، فكأنه تعالى قال: يحكم به ذوا عدل منكم عليكم، وهذا يوجب أن يكون الحاكمان غير المحكوم عليه، لأن الإنسان لا يحكم على نفسه.

فيعترض عليه الشافعي قائلًا: لا نسلم أن المراد بالآية ما أردتم، لأنه يستقل من غير تقدير محذوف ولا إضمار، وذلك أن قوله تعالى: ﴿... يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ...﴾ خطاب للمسلمين، فيجب أن يُحمل ذلك على كل رجل عدل من المخاطبين، والمحكوم عليه من جملتهم، فصح أن يكون المحكوم عليه أحد الحكمين، ولا يمتنع أن يحكم الإنسان على نفسه.

والجواب: أن يبين المستدل أن الكلام لا يستقل بنفسه إلا بالمضمر، ويتكلم على كلام المعترض بما يرده، وذلك أن يقول: قوله تعالى: ﴿... يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ...﴾ يقتضي أن يكون الحَكَمان غير المحكوم عليه، لأنه يستحيل أن يحكم الإنسان على نفسه، لأن معنى الحكم عليه القهر له والرد عن الباطل إلى الحق، وذلك يستحيل من الإنسان في نفسه كما يستحيل أن يأمرها وينهاها، فاقتضى ذلك أن يكون المحكوم عليه غير الحَكَمين، كما اقتضى ذلك في قوله تعالى: ﴿... وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ...﴾[1] أن يكون ذوا العدل غير المشهود عليه[2].

ج - 2 - مالا يتم الاستدلال معه إلا بإقامة لفظ مكان لفظ: ومثاله: استدلال المالكي على أن المحدِث لا يمس المصحف، بقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾[3]، ووجه الاستدلال منه: أن لفظه لفظ

---

(1) سورة الطلاق، من الآية: 2 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 53 - 54 .

(3) سورة الواقعة، الآية: 79 - 80 .

الخبر، ولا يصح أن يراد به الخبر، لأن مخبره يكون بخلاف خبره، لأنا نشاهد اليوم من يمسه غير طاهر، وخبر الباري سبحانه وتعالى لا يكون بخلاف مخبره، فثبت أن لفظه لفظ الخبر، ومعناه النهي عن أن يمسه إلا طاهر.

ووجه الاعتراض على هذا الاستدلال: أن يحمل المعترض اللفظ على ظاهره ويتأول ما ذكره من الدليل، فيقول: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ إخبار وليس بنهي، ولو كان نهيًا لقال: لا يمسسه ولا يمسه، وإذا ثبت أنه إخبار، كان المراد به الإخبار عن اللوح المحفوظ، ولا يمسه إلا طاهر وهم الملائكة، كما قال تعالى: ﴿فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍۭ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾﴾[1].

والطريق في الجواب عن ذلك: أن يبطل المستدل ما حمل عليه المعترض اللفظ، بأن يبين أن المراد به ما ذكره هو، ويقوي دليله ويدفع اعتراض الخصم، ويقول: مما يبين أن المراد به المصحف، أن اللّه تعالى قال: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]، والصحف لم تنزل إلينا إلا وهي منزلة، ويرجح بعض الترجيح[3].

المطلب الثالث: الاعتراض على الاستدلال بالعموم

والعموم معناه: «كون اللفظ مستغرقًا لكل ما يصلح له»[4].

والاعتراض على الاستدلال بالعموم؛ يكون بأن يستدل المستدل بلفظ ويدعي أنه يتناول موضع الخلاف لعمومه، فيمنع المعترض أن يكون عامًا في موضع الخلاف، وذلك من وجهين: أحدهما بدعوى الإجمال، والثاني أن يسلم كونه عاما ويمنع أن يتناول موضع الخلاف.

أ - الاعتراض على إفادة اللفظ العموم بدعوى الإجمال:

مثاله: أن يستدل المالكي على جواز صوم رمضان كله بنية واحدة في أوله بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ...﴾[5]، وهذا اللفظ عام في كل ما يسمى

(1) سورة عبس، الآيات: من 13 إلى 16 .
(2) سورة الواقعة، الآية: 80 ، سورة الحاقة، الآية: 43 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 54 .
(4) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للشريف التلمساني، ص: 486 .
(5) سورة البقرة، من الآية: 183 .

صيامًا، فمتى أتى المكلف بما يقع عليه الاسم فقد أتى بما كتب عليه وبرئت ذمته منه إلا ما خصه الدليل.

فيعترض عليه الشافعي بقوله: إن الصيام مجمل لأن المراد به صوم شرعي وذلك لا يعلم من ظاهره، بل يفتقر في معرفته إلى بيان، فصار في الإجمال كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ...﴾[1]، ولما لم يعلم المكلف المأمور جنس الحق من ظاهر اللفظ وافتقر في البيان إلى غيره كان ذلك اللفظ مجملًا ولم يصح الاحتجاج به على قدر الحق ولا جنسه، وكذلك هاهنا.

والجواب عن هذا الاعتراض يكون ببيان المستدل أن هذا ليس من الإجمال في شيء، وإنما الصوم هو الإمساك في كلام العرب، إلا أن الشرط قد ورد بتخصيص بعض الأوقات واعتبار شرائط، فيجب أن يحمل على كل صوم إلا ما خصه الدليل، وليس من هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ...﴾، لأنه لا يتمكن من امتثال الأمر به إلا إذا عرف مقدار الحق، فبطل ما تعلقوا به[2].

ب - التسليم بدعوى العموم مع الاعتراض على تناول اللفظ موضع الخلاف:

مثاله: أن يستدل المالكي على جواز التيمم بالحصى بقوله تعالى: ﴿...فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾[3]، والحصى من الصعيد، فوجب حمل ذلك على عمومه.

فيعترض عليه الشافعي بعدم التسليم بأن الحصى من الصعيد، وإنما الصعيد اسم للتراب خاصة.

وطريق المالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يبين أن الاسم يصدق على الحصى، حتى يصح له المراد، وذلك أن يقول: إن هذا ما ذكره أهل اللغة؛ من ذلك قول أبي إسحاق الزجاج[4]: «لا خلاف بين أهل اللغة في أن اسم الصعيد

(1) سورة الأنعام، من الآية: 141 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 55 .
(3) سورة النساء، من الآية: 43 ، سورة المائدة، الآية: 6 .
(4) سبقت ترجمته في ص: 140 .

ينطلق على جميع أجزاء الأرض من الحصى والتراب وغير ذلك»، كما يدل عليه أيضًا أن الصعيد مأخوذ من: تصاعد الشيءُ، إذا علا، فما علا على وجه الأرض فهو صعيد، فإذا ثبت ذلك دخل الحصى وغيره تحت عموم اللفظ، ثم إن اللّه عز وجل إنما أراد التيسير والتوسعة على عباده والتفضل عليهم، فعلق التيمم بجميع أنواع الأرض، ليكون موجودًا على كل حال، ولو علقه بالتراب وحده لكان ذلك تضييقًا عليهم، وهذا ضد الظاهر من حال الرخصة والتوسعة[1].

المطلب الرابع: الاعتراض على الاستدلال بالمجمل

يعرف الأصوليون اللفظ المجمل بأنه: «ما لَهُ دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[2].

فالمستدل قد يستدل بالآية ويدعي فيها الإجمال لحاجته إلى ذلك، وهو أن يرى المستدل أن أفعال النبي عليه الصلاة والسلام لا تدل بنفسها على الوجوب، لكن إذا أخرجها النبي ﷺ مخرج البيان كانت دالة على الوجوب.

مثال ذلك: أن يستدل من يقول بهذه القاعدة من علماء المالكية على أن الإحرام بقوله «اللّه الأكبر»، لا يجوز ولا يجزئ من ذلك إلا «اللّه أكبر»، فيستدل بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3]، ويدعي في ذلك الإجمال وأن النبي ﷺ فسر هذا المجمل بفعله والذي كان يفتتح به «اللّه أكبر»، وبيان المجمل الواجب هو على الوجوب، فوجب أن يكون هذا اللفظ هو الواجب فلا يجزي غيره.

وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون بمجموع الآية والسنة.

والاعتراض عليه إنما يكون من وجهين:

الأول: أن يمنع المعترض كون الآية مجملة، فيقول: إنها ليست بمجملة، بل هي عامة، لأن الصلاة في كلام العرب هي الدعاء، وإنما أضيف إليه شروط، وذلك لا يخرجه عن موضوعه، كما لا يخرج اشتراط الطهارة لمس المصحف

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 56 .
(2) الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، ج: 3، ص: 13 .
(3) ورد هذا الأمر في كثير من الآيات في عديد من السور القرآنية.

عن موضوعه، فوجب أن يحمل ذلك على كل دعاء إلا ما خصه الدليل.

والطريق في الجواب على هذا الوجه من الاعتراض؛ أن يقرر المستدل ما ادعاه من الإجمال وينصره، بأن يقول: إن الصلاة في كلام العرب هي الدعاء، والمراد به في الشرع غير ما وضع له من أفعال وركوع وسجود، فلا يعلم المراد بها من هذا اللفظ، وافتقر في بيانه إلى غيره، وهذا بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ...﴾[1]، لما لم يفهم المراد من لفظه وافتقر في بيانه إلى غيره، اتفق على إجماله، فكذلك في مسألتنا مثله.

والوجه الثاني من الاعتراض: أن يمنع كون الخبر بيانا للآية، بأن يقول: لا أسلم أن ما ورد عن النبي ﷺ بيان للآية، بل يجوز أن يكون بيانًا، ويجوز أن يكون فعلًا مبتدأ على وجه الاستحباب، وإذا احتمل الأمرين بطلت دعوى البيان، ولو كان بيانًا للأمر لوجب جميع أفعاله لأنه خرج على مخرج واحد، ولما لم يجب الجميع دل أنه ليس على وجه البيان.

والمسلك بالنسبة للمستدل في الجواب عن هذا الوجه من الاعتراض أن يقول: إذا ثبت بما ذكرنا أن الآية مجملة وأنها مفتقرة إلى البيان وفعل ما فعله باسم الصلاة، وجب أن يكون بيانًا للصلاة المجملة المأمور بها، ولا يلزم أن يكون جميع ما فعله واجبًا، لأننا لو تركنا ذلك الظاهر لحملنا الكل على الوجوب، ولكنه دل الدليل على العدول عن الظاهر في بعض الأفعال، وبقي الباقي يحمل على ظاهره[2].

* * *

(1) سورة الأنعام، من الآية: 141 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 57 - 58 .

المبحث الثالث

الاعتراض بدعوى المشاركة في الدليل

ومعناه: أن يجعل المعترض ما استدل به المستدل دليلًا له هو الآخر في المسألة التي اعترض عليها.

ولا يصح أن يقع الاعتراض بدعوى المشاركة إلا ممن يسلم بوجه دلالة المستدل منها، كما لا يحسن أن يتعقب دعوى المشاركة دعوى الإجمال، فإن المشاركة إنما تكون بعد ثبوت الدلالة التي أقر بمشاركته فيها، وبعد الإقرار بالدلالة لا تجوز دعوى الإجمال، لأن المجمل ما لم يعقل معناه من نطقه، والدلالة لا تكون إلا بمعقول[1].

وهو نوعان:

المطلب الأول: أن يستدل كل واحد منهما بدليل من جهة الظاهر لا مزية لأحدهما على الآخر فيه

وهو على ضربين:

أ - **أن يكون لفظًا واحدًا مشتركًا بين معنيين، فيحمله كل واحد منهما على المعنى الذي يذهب إليه**، ومثاله: أن يستدل أصحاب مالك على أن الولي يجوز أن يعفو عن الصداق قبل الدخول وبعد الطلاق، بقوله تعالى: ﴿... إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ...﴾[2]، والذي بيده عقدة النكاح هو الولي، وأما الزوج والزوجة فلكل واحد منهما اسم يختص به، وهذا ليس فيه مدخل إلا أن بيده عقدة النكاح، فإذا ثبت أن الولي هو الذي بيده عقدة النكاح، جاز عفوه عن الصداق بحق الظاهر.

وهنا يعترض الشافعي أو الحنفي بأن يقول: هذه الآية حجة لنا، لأن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج، لأنه أملك للعقد وأحق به من الولي، فكانت نسبته

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 132 .
(2) سورة البقرة، من الآية: 237 .

إليه أولى، فيكون المعنى: إلا أن يعفو الزوجات أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو الزوج.

ويمكن للمستدل هنا أن يجيب بأكثر من جواب.

فيمكنه أن يجيب بأن يبين أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي، وأن هذا الاسم به أليق، وذلك أن الزوج له حظ من جهة العقد بالزوجية، والولي ليس له حظ في النكاح إلا العقد، فكانت نسبته إليه أولى، ولهذا يقال له ولي، وان كان الزوج أيضًا وليا لنفسه لما انفرد بالولاية وكانت حظه من العقد.

كما يمكنه أن يجيب بأن اللّه تعالى قال: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ . . .﴾[1]، فواجه الأزواج بالخطاب ثم قال: ﴿. . .أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ . . .﴾، فخاطب غائبًا، ولو أراد الأزواج لذكرهم بخطاب المواجهة.

كما أن له أن يجيب بطريق ثالث، وهو أن الباري سبحانه وتعالى ذكر العفو من جميع الجهات واستوعب جميع مواضعه، فلما كانت جهة الزوج يصح فيها العفو من الاثنين قال ﴿. . . إِلَّآ أَن يَعْفُونَ . . .﴾ يريد الزوجات، ﴿. . . أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ . . .﴾ يريد الولي، ثم قال ﴿. . .وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ . . .﴾ يريد الأزواج، ولو كان الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لكان قد أخل ببعض الأقسام وهو خطاب الولي وكرر خطاب الزوج، وحمل الخطاب في قوله: ﴿. . . أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ . . .﴾ على فائدة غير ما حمل عليه ﴿. . .وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ . . .﴾ أولى من حمله على مجرد التكرار والتأكيد[2].

ب - أن يتعلق كل واحد منهما من الآية بلفظ غير ما يتعلق به الآخر ويتناول لفظه: مثاله؛ أن يستدل المالكي على أن ما يخرجه قاتل الصيد هو كفارة بقوله تعالى: ﴿. . .يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيَۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ . . .﴾[3].

فيقول الشافعي معترضًا: هذه الآية إنما هي حجة لي، وذلك أن اللّه تعالى

(1) سورة البقرة، من الآية: 237 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 58 - 59 .
(3) سورة المائدة، من الآية: 95 .

قال: ﴿... فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ...﴾، وهذا تصريح بأنه جزاء عن نفس الصيد وبدل منه لا كفارة.

وطريق المالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يقول: إن الجزاء معناه العدل، ولذلك فإن المراد بالجزاء هاهنا تقدير الكفارة، فكأنه قال: إن القاتل للصيد متعمدًا كفارته أن يهدي هديًا يعدل مثل ما قتل من الصيد، فليس في ذلك مانع من كون المخرج على وجه الكفارة[1].

ومثاله أيضًا: استدلال الشافعي أو الحنبلي في بطلان النكاح بغير ولي بقوله تعالى: ﴿... فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ...﴾[2]، فلو لم يكن تزويجها إلى الأولياء لما نهاهم عن العضل، إذ لا يتصور العضل عندهم؛ فيعترض الحنفي قائلا: في الآية ما يدل على أن النكاح بيد المرأة ولا دخل للولي فيه، وذلك قوله تعالى (أَنْ يَنكِحْنَ)، إذ أضاف النكاح إليهن، فدل ذلك على أن لهن أن يعقدن، ونحن أرجح استدلالًا بها، لأن العقد إذا أطلق اقتضى العقد الصحيح، والعضل قد يكون بحق وبغير حق[3].

والجواب: أن يسقط المستدل دليل المعترض ليسلم له ما تعلق به[4].

المطلب الثاني: أن يستدل كل واحد منهما بدليل من جهة العموم لا مزية لأحدهما على الآخر فيه

ومثاله: أن يستدل المالكي في أن اعتبار الطلاق بالرجال، بقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ...﴾[5]، إلى قوله ﴿... فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ...﴾[6]، فجعل لكل زوج أن يطلق زوجته ثلاثًا، ولم يفصل بين أن تكون الزوجة حرة أو أمة، فوجب أن يحمل ذلك

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 59 - 60 .
(2) سورة البقرة، من الآية: 232 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 132 - 133 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 150 .
(5) سورة البقرة، من الآية: 229 .
(6) سورة البقرة، من الآية: 230 .

على عمومه، واقتضى ذلك أن الحر إذا كانت تحته أمة أن طلاقها ثلاث، وعندهم لا يملك إلا طلقتين.

فيعترض عليه الحنفي بأن يقول: هذه الآية حجة لنا، وذلك أنه جعل لكل زوج أن يطلق زوجته ثلاثًا ولم يفصل بين أن يكون الزوج حرًا أو عبدًا، وهذا يقتضي أنه إذا كان عبدًا وتحته حرة أنه يملك ثلاث تطليقات، وعندكم لا يملك إلا تطليقتين.

فكل واحد منهما - أي كل من المعترض والمستدل - تعلق بعموم الآية.

والطريق في الجواب عن ذلك أن يبين المالكي، وهو المستدل هنا، أنه لا دخول للعبد في الآية، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن يسلك طريق من يقول: إن الخطاب المطلق لا يدخل فيه العبد إلا بدليل.

والثاني: أن يقول: إن المخاطب بهذه الآية هم الرجال، فالظاهر أنهم إنما يخاطبون بأحكامهم وما يعتبر بصفاتهم، ولو كان معتبرًا بصفات النساء لخوطبن به، وقد ثبت أن للعبودية تأثيرًا في الطلاق، فوجب أن يكون ذلك في الرجال المخاطبين[1].

* * *

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 60 .

المبحث الرابع
الاعتراض باختلاف القراءات

يكون من وجهين اثنين:

المطلب الأول: أن يستدل المستدل بقراءة فيعارضه المعترض بقراءة أخرى

ومثاله: أن يستدل المالكي أو الشافعي أو الحنبلي على وجوب الوضوء بلمس النساء بقوله تعالى: ﴿...أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ...﴾[1]؛ إذ أن اللمس حقيقة في المماسة باليد.

فيعترضه الحنفي بأن المراد بالآية ليس مجرد اللمس، وإنما الجماع، والدليل عليه أنه قُرِئ: ﴿أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ﴾، وهذا لا يستعمل إلا في الجماع، لأنه من فاعلت، وذلك لا يكون إلا في الجماع لأنه من اثنين، فأما اللمس باليد فإنه من فاعل واحد، فلا تستعمل فيه المفاعلة.

والجواب على هذا الاعتراض يكون بأحد مسلكين:

الأول: أن يبين المستدل أن ذلك لا يقتضي الجماع، فإن الملامسة قد تستعمل في اللمس باليد، ولهذا روي أن النبي ﷺ **نهى عن بيع الملامسة**[2]، والمراد بذلك اللمس باليد.

والثاني: أن يقول المستدل: أنا أجمع بين القراءتين، فأوجب الوضوء من مجرد اللمس باليد عملًا بقراءة من قرأ (أو لمستم)، وأوجب الغسل بالجماع بقراءة من قرأ (أو لامستم)، لأن الجمع بين الأدلة - إن أمكن - أولى من إسقاط بعضها واستعمال بعضها الآخر[3].

(1) سورة النساء، من الآية: 43 .
(2) انظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة، رقم: 2000 ، وفي مواضع أخرى عديدة، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة، رقم: 2782 ، سنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في الملامسة والمنابذة، رقم: 1231 ، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيع المنابذة، رقم: 4436 ، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في بيع الغرر، رقم: 2933 .
(3) المعونة في الجدل للشيرازي، ص: 150، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 62 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 134 .

المطلب الثاني: أن يستدل المستدل بقراءة فيعارضه المعترض بقراءة أخرى ليوقف استدلاله بالقراءة التي استدل بها

مثاله؛ استدلال المالكي على أن الحائض إذا انقطع دمها لم يجز وطؤها حتى تغتسل، بقوله تعالى: ﴿... وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطَّهَّرْنَ...﴾[1] - بالتشديد - وأصله يتطهرن، فأبدل التاء طاء وأدغمها في الطاء الثانية، والتطهر هو الاغتسال بالماء.

فيعترضه المخالف بأن هذه القراءة معارضة بالقراءة الأخرى وهي ﴿...وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ...﴾ - بالتخفيف - ﴿...فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ...﴾، فعلق إباحة الوطء على غاية وهي انقطاع الدم، مما يدل على جواز الوطء بعد هذه الغاية.

ويمكن للمستدل بالآية الأولى أن يجيب عن هذا الاعتراض بأحد وجهين:

الأول: أن يبين أن القراءتين ليس بينهما تناف أو تضاد، وذلك أن القراءة التي تمت بها المعارضة تدل هي الأخرى على نفس المعنى، حيث علقت إباحة الوطء على شرطين: انقطاع الدم، والتطهر بالماء، وهو نفس ما تدل عليه الآية التي تم بها الاستدلال أول مرة.

والثاني: أن يقول المستدل في الجواب: أنه لو لم تقتض تلك القراءة إلا شرطًا واحدًا، وهو الطهر من الحيض، لأضفنا إليه التطهر بقراءتنا، لأن حكم القراءتين حكم الآيتين، فجاز أن يراد بإحداهما حكم غير ما تقتضي القراءة الأخرى[2].

***

(1) سورة البقرة، من الآية: 222 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 63 .

المبحث الخامس

الاعتراض بدعوى النسخ

ويقع الاعتراض بدعوى النسخ من أربعة أوجه:

المطلب الأول: أن ينقل المعترض النسخ صريحًا

ومثاله؛ أن يستدل المالكي أو الشافعي، أو الحنبلي على إيجاب الفدية على الحامل والمرضع إذا أفطرتا في رمضان خوفًا على الجنين أو الرضيع، بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ...﴾[1]..

فيعترض الحنفي بأن يقول: هذه الآية منسوخة بقوله عز وجل: ﴿... فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾[2].

وهنا على المستدل أن يثبت أن النسخ إنما حصل في حق من كان منه الإفطار من غير حمل ولا رضاع، بدليل أنهما مخيرتان بين الصوم وعدمه، فتكون الآية متجهة إلى غيرهما[3].

المطلب الثاني: أن يدعي المعترض النسخ بآية متأخرة

من ذلك: استدلال المالكي أو الشافعي أو الحنبلي في جواز المن والفداء على أسرى المشركين بقوله تعالى: ﴿...فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً...﴾[4].

فيعترض الحنفي بدعوى أن هذه الآية منسوخة بآية أخرى متأخرة عنها، وهي قوله تعالى: ﴿...فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ...﴾[5] من سورة براءة التي هي آخر سورة نزلت.

والجواب على هذا الاعتراض: أن الجمع بين الآيتين ممكن، وما دام الجمع

---

(1) سورة البقرة، من الآية: 184 .

(2) سورة البقرة، من الآية: 185 .

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 151 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 65 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 134 - 135 .

(4) سورة محمد، من الآية: 4 .

(5) سورة التوبة، من الآية: 5 .

ممكنا فلا يجوز أن نصير إلى النسخ، ويتم الجمع بين هاتين الآيتين، بأن تحمل إحداهما على قتلهم في حالة ما إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك، وأن تحمل الأخرى على المن عليهم وقبول الفداء منهم إذا ما رأى الإمام المصلحة في ذلك أيضًا[1].

المطلب الثالث: أن يدعي أن مضمون الآية من شرع من قبلنا وأن شرعنا قد نسخها

ومثاله: أن يستدل المالكي على وجوب قضاء الفوائت في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها بقوله عز وجل: ﴿... وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[2]، فيقول الحنفي معترضًا: هذا ليس بشرع لنا، لأنه خوطب به موسى عليه السلام، وقد نسخت شريعته.

والجواب عن هذا الاعتراض من وجوه:

أحدها: أن يبين المستدل - إن أمكنه - أن ذلك ليس بمتوجه إلى موسى وحده، بل هو متوجه إلى جميع العباد.

والثاني: أن يقول: إن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه، وهذا أصل عندنا ونحن نبني عليه فروعنا.

والثالث: أن يبين أن هذه الآية محكمة في شرعنا، معمول بها، والدليل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(من نسي صلاة، فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾)**[3]، فجعلها ﷺ حجة ودليلًا على قضاء الصلاة عند الذكر، وهذا دليل على أنها محكمة، ولو

---

(1) المعونة، للشيرازي، ص: 151، المنهاج، للباجي، ص: 65 - 66، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1472، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 135.

(2) سورة طه، من الآية: 14.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكر ولا يعيد إلا تلك الصلاة، رقم: 562، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم: 1102، وهو في مواضع أخرى كثيرة من كتب السنة.

كانت منسوخة لم يكن لذكرها في هذا الموضع فائدة[1].

ومثاله كذلك: أن يستدل الشافعي أو الحنبلي في إيجاب القصاص في الطرف بين الرجل والمرأة، بقوله تعالى: ﴿... وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ...﴾[2].

فيعترض الحنفي بأن هذا إخبار عن حكم من أحكام التوراة، إذ صدرت الآية بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ...﴾[2] إلى قوله: ﴿... وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، والتوراة منسوخة بالقرآن كما هو معلوم.

والجواب: أن يثبت المستدل أن شرع من قبلنا هو شرع لنا ما لم يرد في شريعتنا ما ينص صراحة على إلغائه، والدليل على أن شريعة القصاص باقية أيضًا في شريعتنا أن امرأة قلعت سن امرأة أخرى، فقال النبي ﷺ: **(كتاب الله: القصاص...)**[3]، مشيرا إلى هذه الآية[4].

المطلب الرابع: أن يدعي نسخ جميع أحكام الآية بنسخ حكم من أحكامها

ومثاله: استدلال بعض المالكية على أن منفعة الحر يجوز أن تكون صداقًا، بقوله عز وجل: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ...﴾[5]، إذ تدل الآية على أن رعي الغنم، وهو منفعة، يجوز أن يُعتبر صداقا.

واعترض عليه بأن هذه الآية منسوخة، بدليل أنه جعل الصداق في الآية للولي، ولا خلاف أن ذلك منسوخ، إذ يُجعل الصداق للمرأة لا لوليها.

والجواب عن هذا الاعتراض يكون من أحد وجهين:

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 66 .
(2) سورة المائدة، من الآية: 45 .
(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، رقم: 4140 ، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب القصاص في السن، رقم: 4671 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب القصاص في السن، رقم: 2639 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 152 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 136 ، الجدل على طريقة الفقهاء، لابن عقيل أيضا، ص: 29 .
(5) سورة القصص، الآية: 27 .

أحدهما: أن يقول المستدل: ليس في الآية شيء منسوخ، لأنه يجوز أن يكون قد أضاف الصداق إلى أبيها بحق الولاية، وقد جرى استعماله عرفًا، وما دام الاستعمال ممكنا لم يجز دعوى النسخ.

والثاني: أنه لو صح أن ذلك منسوخ، لم يجب أن ينسخ جميع ما في الآية من الأحكام إلا بدليل، وهو غير موجود، فلم تجز دعوى النسخ لذلك[1].

* * *

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 67 .

المبحث السادس

الاعتراض من جهة التأويل

وهو نوعان: تأويل الظاهر، وتخصيص العموم.

المطلب الأول: تأويل الظاهر

تأويل الظاهر معناه: «صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، ومعنى ذلك أن يكون الكلام يحتمل معنيين فزائدًا إلا أن أحدهما أظهر في ذلك اللفظ إما لوضع أو استعمال أو عرف»[1].

وعليه فإن الاعتراض بتأويل الظاهر يكون بأن يحمل المعترض الآية على معنى آخر تحتمله غير المعنى الذي حملها عليه المستدل، مثاله؛ استدلال الشافعي أو الحنبلي في إيجاب الإيتاء في الكتابة، بقوله تعالى: ﴿. . . وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْۚ . . .﴾[2].

فيعترض الحنفي بأن يقول: إنما أراد به مال الزكاة، ويشهد لذلك إضافته إلى اللَّه سبحانه وتعالى، وقد يكون المراد حمل الغني على الإيتاء بطريق الاستحباب، لكن بدليل يذكره المعترض[3].

ومثاله كذلك: استدلال الحنفي في إيجاب غسل الثوب من المني، بما رواه علقمة والأسود أن رجلًا نزل بعائشة فأصبح يغسل ثوبه، فقالت عائشة: «**إنما كان يجزئك إن رأيته أن تغسل مكانه، فإن لم تر نضحت حوله، ولقد رأيتني أفركه من ثوب رسول اللَّه ﷺ فركا فيصلي فيه**»[4].

فيعترض الشافعي على هذا الاستدلال بمنع إفادة الوجوب، بحمله على الاستحباب بدليل[5].

---

(1) الحدود في الأصول، للباجي، ص: 48 .
(2) سورة النور، الآية: 33 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 136 .
(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم المني، رقم: 434 .
(5) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 181 .

المطلب الثاني: تخصيص العموم

التخصيص عند الأصوليين: «إخراج بعض ما يتناوله اللفظ»[1].

والاعتراض بتخصيص العموم يكون بأن يستدل المستدل بعموم آية، فيحملها المعترض على بعض أفرادها فحسب، دون بقية الأفراد.

مثاله؛ استدلال الشافعي في قتل شيوخ المشركين بقوله عز وجل: ﴿. . . فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. . .﴾[2].

فيقول الحنفي معترضًا: هي مخصوصة في الشيوخ بدليل.

وهنا لا جواب للمستدل إلا النظر في الدليل، هل يصلح للتخصيص أو لا؟ فإن لم يصلح رده، وإن صلح تكلم عليه كلامه على الأدلة المبتدأة، فإذا تكلم عليه سلم له الظاهر والعموم[3].

ومنه أيضًا: أن يستدل الشافعي في قتل المرتدة بعموم قوله ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[4].

فيعترضه الحنفي بأنه خاص بالرجال دون النساء، بدليل.

والجواب: أن يتكلم الشافعي على الدليل الذي تأول به أو خص به ليسلم له الظاهر والعموم[5].

* * *

(1) منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي، ص: 87 .

(2) سورة التوبة، من الآية: 5 .

(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 136 - 137 .

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: 6411 ، والترمذي في سننه، كتاب الحدود عن رسول الله، باب ما جاء في المرتد، رقم: 1378 ، والنسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم: 3991 ، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: 3787 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم: 2526 ، وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس، رقم: 1775 .

(5) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 182 .

المبحث السابع
الاعتراض بالمعارضة

المعارضة، كما عرفها الإمام أبو الوليد الباجي، هي: «مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى منه.. ومعنى ذلك أن يستدل المستدل بدليل فيسلم السائل صحته ويعارضه بدليل مثله أو أقوى منه، ولو عارضه بدليل أضعف من دليله لكان معارضًا من جهة اللغة، لكنها ليست المعارضة التي يريدها أهل الجدل»[1].

وسؤال المعارضة في الاستدلال بالقرآن الكريم نوعان: معارضة بالنطق، ومعارضة بعلة:

المطلب الأول: المعارضة بالنطق

وذلك أن يستدل المستدل بآية في مسألة من المسائل، فيعترض عليه المعترض بآية أخرى تفيد نقيض ما تفيده الآية المستدل بها في المسألة ذاتها.

ولا يخلو الدليل المعتَرَض به من القرآن من أحد ثلاثة أحوال، فهو إما أن يكون أخص من المستدل به، أو أعم منه، أو مثله في العموم.

أ - أن يكون الدليل المستدل به أخص من المعترض به عليه:

ومثاله: أن يستدل الشافعي أو الحنفي على صحة عقد البيع يوم الجمعة إذا قعد الإمام على المنبر وشرع في الخطبة، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ...﴾[2]، فيعارضه المالكي بقوله تعالى: ﴿... فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾[3]، والنهي يقتضي الفساد، فوجب أن يكون البيع في ذلك الوقت فاسدًا.

وربما أجاب بعض أصحاب أبي حنيفة على هذا الاعتراض بقولهم: إن الآية

(1) الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، ص: 79 .
(2) سورة البقرة، من الآية: 275 .
(3) سورة الجمعة، من الآية: 9 .

التي استدللنا بها متفق عليها، أما الآية التي اعترضتم بها فمختلف فيها، والعام المتفق عليه أولى من الخاص المختلف فيه[1].

ب - أن يكون الدليل المستدل به أعم من المعترض به عليه:

ومثاله: أن يستدل المالكي على تحريم وطء الحائض قبل الغسل بقوله تعالى: ﴿... فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ...﴾[2].

فيعارضه الحنفي بعدم التحريم، بقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ...﴾[3]، وجواب المالكي على هذا الاعتراض أن يقول: إن الآية التي استدللنا بها يُقضى بها على الآية التي اعترضتم بها، لأن ما استدللنا به يتناول موضع الخلاف على وجه خاص، وما اعترضتم به يتناوله بعمومه على وجه محتمل، فتحمل الآية المعترض بها على غير الحائض[4].

ج - أن يكون الدليل المستدل به مثل الدليل المعترض به عليه:

ولا يخلو هذا النوع من ثلاثة أحوال: فهما إما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو كل واحد منهما خاص من وجه عام من وجه.

ج - 1 - **فأما كونهما عامين** فمثل أن يستدل المالكي في جواز المن والفداء بقوله تعالى: ﴿... فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا...﴾[5].

فيعارضه الحنفي بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ...﴾[6].

ويمكن للمالكي أن يجيب على هذا الاعتراض بأحد وجوه:

أحدها: أن يقول: أنا أجمع بين الآيتين، فأحمل آيتكم على أن ذلك حكمه إذا رأى المصلحة فيه، وأحمل آيتنا على أن ذلك حكمه إذا رأى المصلحة في المن والفداء، والجمع بين الآيتين واستعمالهما أولى من إسقاط إحداهما.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 70 - 71 .
(2) سورة البقرة، من الآية: 222 .
(3) سورة البقرة، من الآية: 223 .
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 71 .
(5) سورة محمد، من الآية: 4 .
(6) سورة الأنفال، من الآية: 67 .

والثاني: أن يقول بنسخ الآية الأولى بالثانية، بأن يقول: آيتنا متأخرة وآيتكم متقدمة، وذلك أن آيتكم نزلت في بدر وآيتنا نزلت بعدها.

والثالث: أن يرجح استعمال آيته على آيتهم ببعض أنواع الترجيح، إن وجد إلى ذلك سبيلا.

ج - 2 - **فإن كانا خاصين لا يمكن استعمالهما معًا**، ورغم أن هذا النوع نادر جدًّا، إلا أن الطريق في الجواب عليه إن وجد أن ينسخ الدليل الأول بالآخر منهما، وإن لم يعرف التاريخ رجح الحكم بأحدهما على الحكم بالآخر بوجه من وجوه الترجيح.

ج - 3 - **وإن كان كل واحد منهما عامًا من وجه خاصًا من وجه** وذلك مثل أن يستدل المالكي على أنه لا يجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله تعالى: ﴿. . . وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ. . .﴾[1]، ولم يفرق بين النكاح وبين ملك اليمين.

وهنا يعارضه المخالف بقوله تعالى: ﴿. . . وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ . . .﴾[2] ولم يفرق بين الأختين وغيرهما، فليس للمستدل أن يحمل آية المعترض على غير الأختين بأن آيته خاصة في الأختين، إلا وللمعترض أن يحمل آية المستدل على غير ملك اليمين بأن آيته خاصة في ملك اليمين، والطريق في الجواب عن مثل هذا الاعتراض، إن وقع، أن يرجح المستدل استعمال آيته على آية المعترض، وذلك بأن يقول: في هذا الموضع استعمال آيتنا أولى، لأنه قصد بها بيان ما أبيح جمعه في النكاح وما منع منه، وآيتكم إنما قصد بها بيان الحالة التي أجيز فيها نكاح الإماء، والآية التي قصد بها بيان الحكم المختلف فيه أولى من الآية التي لم يقصد بها ذلك[3].

(1) سورة النساء، من الآية: 23 .
(2) سورة النساء، من الآية: 36 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 72 - 73 .

المطلب الثاني: المعارضة بعلة قياس

بمعنى أن يستدل المدعي لرأيه بآية من القرآن، فيعارضه السائل بقياس، وفي هذه الحالة لا يخلو أن تكون الآية المستدل بها: نصًا لا يحتمل التأويل، أو ظاهرًا يحتمل التأويل، أو عمومًا يحتمل التخصيص.

أ - أن تكون نصًا لا يحتمل التأويل:

وذلك مثل أن يستدل المالكي على جواز نكاح حرائر أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ. . .﴾[1].

فيعارضه من يذهب إلى أن هذه كافرة فلا يجوز نكاحها إذا كانت أمة، فيقول المالكي مجيبًا: هذه معارضة الكتاب بالقياس، وذلك غير جائز، ولا خلاف بين أهل العلم في أنه لا يجوز معارضة نص الكتاب بالقياس ولا بغيره من الأدلة.

ب - أن تكون ظاهرًا يحتمل التأويل:

مثل أن يستدل المالكي على وجوب السكنى للمطلقة المبتوتة بقوله عز وجل: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ. . .﴾[2].

فيعارضه الحنبلي بأن يقول: أحمله على الندب، بدليل أن من لا تجب لها النفقة لا يجب لها السكنى كالأجنبية.

والطريق في الجواب أن يقول المالكي: إن النفقة في مقابلة التمكين من الاستمتاع، والمبتوتة غير ممكنة، فلذلك لم تجب لها النفقة، وليس كذلك هذا فإنه لحرز النسب وحفظه، فكأنه أشبه العدة.

ج - أن تكون عامًا يحتمل التخصيص:

مثل استدلال المالكي على أن الحر إذا عدم الطول أو خاف العنت، جاز له نكاح أربع إماء، لقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ. . .﴾[3].

فيعترض الشافعي قائلًا: هذا مخصوص بالقياس، وهو أن هذا حر متمسك

(1) سورة المائدة، من الآية: 5 .
(2) سورة الطلاق، من الآية: 6 .
(3) سورة النساء، من الآية: 3 .

بنكاح، فلم يجز نكاح أمة كما لو كانت تحته حرة.

والطريق في الجواب عن ذلك أن يتكلم المالكي على القياس، بأن يقول مثلًا بعدم جواز ابتداء تأويل الظاهر ولا تخصيص العموم بالقياس، لكن الباجي يرى أن هذا النوع من الجواب ليس بصحيح[1].

* * *

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 74 .

الفصل الثاني

الجدل في الاستدلال بالسنة

توطئة:

السنة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، فهي الملاذ الذي يرجع إليه الباحثون في العلوم الشرعية عندما لا يقفون في القرآن على دليل لما يدعونه من آراء في مسألة من مسائل العلوم الشرعية التي يبحثونها.

وقد كثر الاستدلال من السنة الشريفة، واتفق الباحثون والعلماء على الاستدلال بها لما ينتهون إليه من آراء، لكن هذه الاستدلالات لم تكن دائمًا محل تسليم بينهم، حيث إن الدليل لا يكون عادة صريحًا في دلالته على معناه، أو ربما كان صريحا لكنه غير ثابت النسبة إلى رسول اللّه ﷺ، أو يتطرق الاحتمال إلى معناه أو ما إلى ذلك.

لذلك وجدنا أن الجدل قد دار حول الاستدلال بالسنة بين الأصوليين في جزئيات المسائل خاصة، وتنوعت الاعتراضات التي يُتوجه بها إلى الاستدلال بهذا الدليل الشرعي من هذه الجهة:

- فهي إما اعتراضات من جهة الطعن في الإسناد.
- أو اعتراضات على الاستدلال بمتن السنة، وهي اعتراضات لا تختلف عن تلك التي تناولناها عند الحديث عن الاعتراضات التي يتوجه بها على الاستدلال بالكتاب.
- أو اعتراضات على الاستدلال بالسنة الواردة على سبب.
- أو اعتراضات على الاستدلال بأفعال النبي ﷺ.

ونتناول فيما يلي كل نوع من هذه الاعتراضات، في مبحث مستقل.

* * *

المبحث الأول

الاعتراض على الاستدلال بالسنة من جهة الإسناد

الاعتراض على أسانيد الأخبار إنما يكون من وجهين:

المطلب الأول: من جهة المطالبة بتصحيح الإسناد وإثباته

وهذا النوع من الاعتراض لا يليق الاتجاه به إلى الأحاديث والسنن الثابتة في الصحاح والسنن المشهورة ودواوين الحديث المعروفة، وإنما يليق إبداؤه فيما كان من الأحاديث غير المدونة في السنن والصحاح، ولم تُسمع إلا من المخالفين.

ومثال هذا النوع من الأحاديث: ما استدل به الحنفية في نصاب زكاة البقر وما يجب إخراجه منها، من نقل لقول النبي ﷺ: (**في أربعين مسنة، وفيما زاد فبحسابه**)[1]، ومنها أيضًا ما استدلوا به في شأن طلاق المختلعة، حيث نسبوا إلى النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: (**المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة**)[2]، وغير ذلك من الأخبار التي من هذا القبيل.

والطريق في الجواب عن هذا الاعتراض أن يبين المستدل إسناد ما استدل به أو يحيل على كتاب مشهور اشترط صاحبه الصحة واعتمد مؤلفه صحيح الحديث واشتهر بذلك، مثل أن يحيل إلى الموطأ أو أحد الصحيحين أو كتب السنن المشهورة، فإن أحال على الكتب التي تجمع الصحيح وغير الصحيح لم يثبت

---

(1) عن معاذ بن جبل قال: «بعثني النبي ﷺ إلى اليمن، فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة، ومن أربعين مسنة، ومن كل حالم دينارا أو عدله معافر»، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 1345 ، والترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في زكاة البقر، رقم: 566، ورقم: 623 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 173 ، وعبارة «وما زاد فبحسابه» لا أصل لها في كتب الحديث، انظر: نصب الراية، للزيلعي، ج: 2، ص: 346 - 353 .

(2) في سنن البيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب المختلعة لا يلحقها الطلاق (ج: 7، ص: 317) إشارة إلى هذا الحديث، وقد قال ابن قدامة في الرد على من قال بموجبه: «وحديثهم لا نعرف له أصلا، ولا ذكره أصحاب السنن » (المغني، ج: 7، ص: 59).

حديثه بذلك ولم يقبل منه الاحتجاج به[1].

أما إن كان الحديث المستدل به مشهورًا ومنتشرًا ومعلوم الصحة، فإنه يستغنى عن طلب إسناده لشهرته، وذلك كاستدلال الفقيه المالكي مثلًا بحديث **(إنما الأعمال بالنيات)**[2]، أو بأن النبي ﷺ **مسح جميع رأسه في الوضوء**[3]، فلا يحسن بالمعترض أن يطالب المستدل بإثبات الإسناد في مثل هذه الأحاديث، فإن فعل كان ذلك دليلًا على ضعفه في الجدل وتعلقه بما لا فائدة من التعلق به، لكن إن حصل هذا النوع من الاعتراض فإن للمستدل أن يجيب بأن الأمة قد تلقت هذه الأحاديث بالقبول، إلا أن من العلماء من عمل بها، ومنهم من تأولها، وصحة الإسناد محل إجماع[4].

المطلب الثاني: من جهة القدح والتجريح في الإسناد

وذلك من ثلاثة أوجه:

1 - **أن يطعن في الراوي بأمر يوجب رد حديثه:** كأن يتهمه بالكذب أو البدعة أو الغفلة.

أولها: أن يقول عن الراوي أنه كذاب، ومثاله: أن يستدل الشافعي في قتل من وقع على بهيمة بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(من وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة)**[5].

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 160 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 77 - 78 ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج: 2، ص: 145 .

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، رقم: 1 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله إنما الأعمال بالنيات وأنه يدخل فيه الغزو وغيره، رقم: 3530 ، والترمذي في سننه، كتاب فضائل الجهاد عن رسول اللّه، باب ما جاء فيمن يقتل رياء وللدنيا، رقم: 1571 ، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء، رقم: 74 ، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات، رقم: 1882 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب النية، رقم: 4217 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب أول مسند عمر ابن الخطاب، رقم: 163 .

(3) انظر: صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله، رقم: 179 .

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 78 .

(5) رواه بهذا اللفظ الإمام أحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد اللّه =

فيعترض عليه المالكي ويقول: هذا الحديث يرويه إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة المدني، وقد قال جماعة من أصحاب الحديث: «هو كذاب يضع الحديث»[1].

ومثله كذلك أن يستدل بما رواه بركة بن محمد الحلبي عن يوسف بن أسباط عن سفيان الثوري عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن أبي هريرة، **«أن النبي ﷺ جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثًا فريضة، مسنونتان في الوضوء»**[2].

حيث قال أصحاب الحديث: بركة الحلبي كذاب يضع الحديث[3].

ثانيها: أن يذكر طعنًا في دينه يوجب بدعته، فيوجب ذلك رد حديثه؛ مثل أن يستدل أصحاب أبي حنيفة في مسألة القهقهة في الصلاة بما روى معبد الجهني أن النبي ﷺ **أمر من قهقه خلفه بإعادة الوضوء والصلاة**[4].

فيعترضه المالكي بأن يقول: هذا الحديث يرويه معبد الجهني، وهو قدري داعية، فلا يصح الاحتجاج به.

ثالثها: أن يذكر أنه معروف بكثرة الخطأ والغفلة: مثل أن يستدل الحنفي في وجوب الوتر، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(إن اللّه زادكم صلاة إلى صلواتكم وهي الوتر)**[5].

= ابن العباس، رقم: 2294 ، ورواه الترمذي في سننه بلفظ: **«من وجدتموه وقع على بهيمة...»**، كتاب الحدود عن رسول اللّه، باب ما جاء فيمن يقع على البهيمة، رقم: 1374 ، ورواه ابن ماجه في سننه بلفظ: **«من وقع على ذات محرم فاقتلوه ومن وقع على بهيمة...»**، كتاب الحدود، باب من أتى ذات محرم ومن أتى بهيمة، رقم: 2554 .

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 79 .

(2) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب ما روي في المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة، ج: 1، ص: 115 ، وقال: **«هذا باطل، ولم يحدث به إلا بركة، وبركة هذا يضع الحديث»**، وأخرجه ابن الجوزي في كتاب الموضوعات، ج: 2، ص: 81 ، وقال: «هذا حديث موضوع لا شك فيه»، انظر: نصب الراية، ج: 1، ص: 78 .

(3) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1485 ، وانظر في ترجمة بركة الحلبي هذا: ميزان الاعتدال، للذهبي، ج: 1، ص: 330 .

(4) أخرجه الإمام البيهقي في السنن الكبرى ج: 1، ص: 146 ، وأورده المتقي الهندي في كنز العمال، رقم: 27084، ج: 9، ص: 485 .

(5) انفرد الإمام أحمد بروايته في مسنده بلفظ: **«إن اللّه عز وجل قد زادكم صلاة وهي الوتر»**، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد اللّه بن عمرو بن العاص، رقم: 6406 .

فيقول المالكي: هذا الحديث يرويه أحمد بن عبد الرحمن بن وهب عن عمه، وكان تغير حفظه وساء، وهذا الحديث من جملة ما أنكر عليه وعرف به اختلاطه فلا يصح الاحتجاج به.

والمخرج بالنسبة للمستدل أمام الاعتراض في هذه الحالات الثلاثة أن يبين أن للحديث طريقًا آخر إن وجد إلى ذلك سبيلًا[1].

2 - الطعن في الراوي من جهة الجهل بحاله:

ومثاله: أن يستدل الحنفي على جواز الوضوء بالنبيذ، بما روي عن ابن مسعود أنه قال: كنت مع رسول اللّه ﷺ ليلة الجن، فقال: **(أمعك ماء يا ابن مسعود؟)** فقلت: لا واللّه يا رسول اللّه إلا إداوة فيها نبيذ، فقال: **(تمرة طيبة وماء طهور)**[2].

فيعارضه المالكي بأن يقول: هذا الحديث يرويه أبو زيد، وهو مجهول، فلا يصح الاحتجاج به[3].

والطريق للتخلص من هذا الاعتراض واستقامة الاحتجاج بالحديث أن يبين المستدل أن للحديث طريقًا آخر، أو يزيل جهالة الراوي ببيان حاله وذكر رواية الثقات عنه أو ثناء أصحاب الحديث عليه[4].

ومثال ذلك؛ ما روى خالد بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة أنها

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ، للباجي، ص: 79 .

(2) عن عبد اللّه بن مسعود قال سألني النبي ﷺ: **«ما في إداوتك؟»**، فقلت: نبيذ، فقال: **«تمرة طيبة وماء طهور»**، أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه، كتاب الطهارة عن رسول اللّه، باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ، رقم: 81 ، وقال الترمذي: وإنما روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد اللّه بن مسعود عن النبي ﷺ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لا تعرف له رواية غير هذا الحديث، وأخرجه بألفاظ مقاربة: أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم: 77 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بالنبيذ، رقم: 378 - 379 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد اللّه بن مسعود، رقم: 3619 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 80 .

(4) المعونة في الجدل للشيرازي، ص: 161 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 80 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 145 .

قالت: بلغ رسول اللّه ﷺ أن ناسًا يكرهون أن يستقبلوا القبلة بفروجهم، فقال: (**أو قد فعلوها؟ حولوا مقعدي إلى القبلة**)[1].

فقال المخالف معترضًا: خالد بن أبي الصلت مجهول.

حكى أبو بكر بن المنذر[2] هذا عن أبي ثور[3]، وأجاب عنه فقال: هذا ليس بصحيح، لأن أحمد بن حنبل - رضي اللّه عنه - قال: «مخرج هذا الحديث حسن».

وقال غيره: خالد معروف روى عنه خالد الحذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى أبي عيينة، وهؤلاء ثقات، فوجب أن يكون خالد بن أبي الصلت معروفًا»[4].

3 - الاعتراض على الاستدلال بالحديث من جهة كونه مرسلًا:

ومعنى الحديث المرسل عند المحدثين: ترك التابعي الواسطة بينه وبين النبي ﷺ، فيقول: «قال رسول اللّه ﷺ»، أما عند الأصوليين فهو: قول العدل الذي لم يلق النبي ﷺ: «قال رسول اللّه ﷺ...»[5].

وهذا النوع من الأحاديث لم يكن الاستدلال به محل اتفاق بين الأصوليين، فقد رفض الشافعي العمل به، وقال أبو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة: إنه مقبول[6].

ومثال الاعتراض على الاستدلال على الحديث بأنه مرسل؛ أن يستدل المالكي

---

(1) أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك في الكنيف، ج: 1، ص: 17، الحديث رقم: 324، بلفظ قريب من هذا، وأخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الطهارة، باب من رخص في استقبال القبلة في الخلاء، ج: 1، ص: 59 ، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، ج: 6، ص: 184 .

(2) هو أبو بكر إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أحد الأئمة الأعلام، توفي بعد سنة: 316 هـ، من مصنفاته: الإجماع، الإشراق، الإقناع، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، للشيرازي، ص: 201).

(3) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أخذ الفقه عن الشافعي، مات سنة: 240 ، (ترجمته في: طبقات الفقهاء، للشيرازي، ص: 101).

(4) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1485 - 1488 .

(5) من تعليق للدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد على هامش كتاب: التحصيل من المحصول، لسراج الدين الأرموي، ج: 2، ص: 147، هـ: 2 .

(6) المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، ج: 4، ص: 454 .

بعدم جواز مس المصحف إلا من طاهر، بما روى مالك عن عبد اللّه بن أبي بكر ابن محمد بن عمرو بن حزم؛ أن في الكتاب الذي كتبه رسول اللّه ﷺ لعمرو بن حزم: **(لا يمس القرآن إلا طاهر)**[1].

فيعترضه شافعي فيقول: هذا حديث مرسل، وليس بحجة.

ويجيب المالكي على هذا الاعتراض إما ببيان اتصال السند، أو بأن يقول: «إن المرسل حجة، وهذا أصل من أصولنا، ونحن نبني فروعنا على أصولنا»[2].

وقد ذهب كل من أبي الوليد الباجي وأبي يعلى الفراء إلى أن الإرسال لا يعترض به على الحديث، لأن الصحيح في مذهبيهما جواز الاحتجاج به، وكذلك لا يصح أن يعترض عليه به[3]، في حين ذهب أبو إسحاق الشيرازي وأبو الوفاء ابن عقيل ومن يوافقهما في مذهبيهما إلى جواز الاعتراض بالإرسال[4].

* * *

(1) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب النداء للصلاة، باب الأمر بالوضوء لمن مس القرآن، رقم: 419، والدارمي في سننه، كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل نكاح، رقم: 2166.
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 80.
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 80، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 5، ص: 1490.
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 161، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 146.

المبحث الثاني

الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالمتن (القول المبتدأ)

متن السنة ثلاثة أقسام: قول، وفعل، وإقرار، فأما القول فنوعان: مبتدأ، وخارج على سبب.

ويهمنا هنا أن نفصل القول في الاعتراضات الواردة على القول المبتدأ، ونخصص لكل من الفعل والإقرار والقول الخارج على سبب مباحث خاصة.

فإذن الاعتراضات الواردة على المتن، وهو القول المبتدأ، هي ذاتها الاعتراضات الواردة على الكتاب، وتفصيلها كما يلي:

المطلب الأول: الاعتراض من جهة أن المستدل لا يقول بالدليل

وهو على ثلاثة أوجه:

1 - أن يستدل بحديث وهو ممن لا يقبل مثل ذلك الحديث في أصوله:

كاستدلال الأحناف بخبر الواحد فيما يعم به البلوى، أو فيما خالفه القياس، وما أشبه ذلك مما لا يقبل فيه بخبر الواحد عندهم، فإذا اعتُرض على المستدل بهذا، فإن جوابه أن يقول للمعترض: إن كنت أنا لا أقول به إلا أنك أنت تقول به، وهو حجة عندك، فيلزمك العمل به[(1)].

وقد رد ابن عقيل الاستدلال بمثل هذا، ما دام المستدل لا يقول به، وكون مخالفه يقول به لا يعطيه الحق هو في أن يستدل به عليه، يقول:

«وعندي أنه لا يحسن الاستدلال بمثل هذا، لأن الدليل على المذهب المسؤول عنه إنما يكون بما يعتقده المستدل دليلًا، فإذا استدل بما يعتقده غيره دليلًا وهو يعتقده غير دليل لم يكن مستدلا، لكن صورته صورة المستدل، ومعناه معنى الملتزم على مذهب غيره والمفسد لمذهب غيره، وليس هذا من الاستدلال في شيء»[(2)].

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 166 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 150 .

(2) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 150 .

2 - أن يستدل فيه بطريق لا يقول به:

وذلك مثل أن يستدل الحنفي في أنه لا زكاة في الغنم المعلوفة بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(في سائمة الغنم الزكاة)**(1)، وهذا يدل على انتفاء الزكاة عن المعلوفة.

أو يستدل في إبطال خيار المجلس، بما روي عن النبي ﷺ **(أنه نهى عن بيع الطعام حتى يقبض)**(2)، فدل على أنه إذا قبض في المجلس جاز بيعه.

فيعترض عليه المالكي أو الحنبلي، بأن يقول: لا يصح احتجاجك بهذا الخبر، لأن وجه الدليل منه لا تقول به، وذلك أن هذا استدلال بدليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، وأنت لا تقول به، وقد يجيب الحنفي على هذا الاعتراض بأن هذه طريقة لبعض أصحابنا وأنا ممن يقول به(3).. أو يقول، كما في الحديث الثاني: إن هذا اللفظ للغاية، وأنا أقول به فيما علق الحكم فيه على الغاية(4).

3 - أن لا يقول به في الموضع الذي ورد فيه:

وذلك كاستدلال الحنفي على أن الحر يقتل بالعبد، بقول النبي عليه الصلاة

---

(1) هذا الحديث يكثر تداوله في كتب الأصول، ومع ذلك فإني لم أجده بهذا اللفظ، لكن معناه موجود في حديث أنس عن أبي بكر رضي الله عنهما، وهو حديث طويل وفيه: «... **وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين...**» الحديث، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم: 1362، وقال مالك في الموطأ: «وفي كتاب عمر بن الخطاب: وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاة شاة»، الموطأ، كتاب الزكاة، باب أحسن ما سمعت فيمن كانت له غنم على راعيين، وفي سنن الدارمي عن ابن عمر أن النبي ﷺ كتب الصدقة فكان في الغنم في كل أربعين سائمة شاة إلى عشرين ومائة... سنن الدارمي، كتاب الزكاة، باب في زكاة الغنم، رقم: 1567.

(2) رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم: 2818، بلفظ: «**نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يستوفى**»، ورواه ابن ماجه في سننه عن أبي الزبير وجابر، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الطعام ما لم يقبض، رقم: 2219، بلفظ: «**نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاع والصاعان صاع البائع وصاع المشتري**».

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 91.

(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 166، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 151.

والسلام: **(من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه)**[1].

فيعترض عليه المالكي أو الحنبلي بأن يقول له: القتل الذي يتناوله الخبر لا تقول به، لأنه لا خلاف بيننا وبينك أنه لا يُقتل الحر بعبده، وما يقتضيه منطوق الخبر متروك بإجماع، وقد تكلف بعض الأحناف الجواب عن هذا الاعتراض فقال: لما أوجب القتل على الحر بقتل عبده، دل على أنه يقتل بعبد غيره أولى، ثم دل الدليل على أنه لا يقتل بعبده، وبقي قتله بعبد غيره على ما اقتضاه[2].

وقد بين الباجي تهافت هذا الجواب فقال: «هذا غلط، لأن وجوب قتله بقتل عبد غيره مفهوم الخطاب، ووجوب قتله بعبد نفسه نفس الخطاب، فإذا سقط الخطاب، سقط المفهوم منه، ولأنه فرع له، ولا يجوز أن يسقط الأصل ويبقى الفرع»[3].

المطلب الثاني: الاعتراض بالقول بموجب الحديث مع المنازعة في مقتضاه

والاعتراض هنا، يتوجه على متن الحديث، سواء كان نصًا، أو ظاهرًا، أو عامًا، أو مجملًا.

أ - الاعتراض على الاستدلال بالنص:

وهو على نوعين: دعوى الإجمال، ودعوى الاحتمال:

أ - 1 - الاعتراض على الاستدلال بالنص بدعوى الإجمال:

ومثاله: أن يستدل المالكي في المنع من بيع الرطب بالتمر بما رواه سعد بن

(1) رواه الترمذي في سننه عن سمرة، كتاب الديات عن رسول الله، باب ما جاء في الرجل يقتل عبده، رقم: 1334، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب القود من السيد للمولى، رقم: 4655، بزيادة لفظ: «ومن أخصاه أخصيناه»، وأبو داود في سننه، كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه؟، رقم: 3914، وابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب هل يقتل الحر بالعبد؟، رقم: 2653، وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب ومن حديث سمرة بن جندب عن النبي، رقم: 1245، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب في القود بين العبد وسيده، رقم: 2252.

(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 167، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 151.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 91.

أبي وقاص أن النبي ﷺ سئل عن ذلك، فقال: (**أينقص الرطب إذا يبس؟**) فقيل: نعم، فنهى عن ذلك، وفي رواية قال: (فلا إذًا)[1].

فيعترض عليه الحنفي قائلًا: هذا مجمل، وليس بنص، لأن قوله ﷺ (فلا إذًا) غير مستقل بنفسه بل يفتقر إلى تمام، فيحتمل أن يكون النبي ﷺ قد قصد: فلا يجوز إذًا، ويحتمل أن يكون قد أراد: فلا بأس إذًا، فلا يجوز دعوى النص في مثل هذا، لأنه مجمل ويفتقر إلى البيان. وجواب المستدل عن هذا الاعتراض أن يبين أن الحديث غير مجمل، لأن كلام النبي عليه الصلاة والسلام جاء جوابًا عن سؤال وهو أنه قيل: أيجوز ذلك أم لا؟ فإذا قال: «فلا إذًا»، وجب أن يكون هذا الجواب راجعًا إلى السؤال، ومتى جمعنا بين السؤال والجواب كان الحديث نصًا في المسألة[2].

أ - ٢ - الاعتراض على الاستدلال بالنص بدعوى احتماله معنى غير ما استدل فيه المستدل:

ومثاله: أن يستدل المالكي على المنع من الصلاة في المقبرة والحمام بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (**الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة**)[3]، وهذا نص.

(1) رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول اللّه، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم: 1146، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، رقم: 2915، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، رقم: 2255، ومالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، رقم: 1139، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، رقم: 2915، وأحمد في مسنده، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، رقم: 1462.

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 92.

(3) رواه بهذا اللفظ أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في المواضع التي لا تجوز فيها الصلاة، رقم: 415، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، رقم: 11483، والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الأرض كلها طاهرة ما خلا المقبرة والحمام، رقم: 1354، ورواه بلفظ: «**الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام**»، كل من: الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام، رقم: 291، وابن ماجه في سننه، كتاب المساجد والجماعات، باب المواضع التي تكره فيها الصلاة، رقم: 737، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، رقم: 11362، والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الأرض كلها طاهرة ما خلا المقبرة والحمام، رقم: 1354.

فيعترض عليه بأن المراد بقوله (... إلا الحمام والمقبرة): «والحمام والمقبرة»، فإن «إلا» تستعمل بمعنى «الواو»، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ...﴾[1]، والمعنى: والذين ظلموا منهم.

وجواب المالكي هنا، وهو المستدل، أن يمنع أن تكون «إلا» بمعنى «الواو»، وإنما معنى الآية: أن الذين ظلموا منهم لا تجادلوهم بالتي هي أحسن وإنما السيف بينكم وبينهم، ثم إن متن الحديث يمنع هذا التأويل، لأنه قال: (الأرض كلها مسجد)، وهذا يشتمل على المقبرة والحمام وغيرهما، فقوله بعد ذلك (والحمام والمقبرة)، لا فائدة فيه، وحمل الكلام على فائدة أولى[2].

ب - الاعتراض على الاستدلال بالظاهر:

والظاهر ثلاثة أنواع: ظاهر بالوضع، وظاهر بالعرف، وظاهر بالدلالة، وكل واحد منها يتوجه الاعتراض على الاستدلال به.

ب - 1 - الاعتراض على الاستدلال بالظاهر بالوضع:

والذي يخصه من وجوه المنازعة أمران:

أحدهما: أن يحمله المعترض على عرف الشرع.

والثاني: أن يحمله على غير المعنى الذي حمله المستدل عليه في اللغة.

ب - 1 - 1 - فأما الحمل على عرف الشرع، فمثاله: أن يستدل بعض المالكيين على أن التسمية ليست بشرط في صحة الذكاة، بما رواه البراء بن عازب عن النبي ﷺ أنه قال: (**أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي، ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب**)[3]، ولم يذكر التسمية.

فيقول الحنفي **معترضًا**: إنما أراد بالنحر هنا النحر الشرعي وهو يشمل التسمية

---

(1) سورة العنكبوت، من الآية: 46 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 93 .

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب التبكير إلى العيد، رقم: 915 ، وكتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية، رقم: 5119 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم: 3627 ، والنسائي في سننه، كتاب صلاة العيدين، باب الخطبة يوم العيد، رقم: 1545 ، وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند الكوفيين، باب حديث البراء بن عازب، رقم: 17750 و17945 .

والذكاة معًا، لكن متى تعمد الذابح أو الناحر ترك التسمية فليست بذكاة شرعية، فلا يصح الاحتجاج بهذا الحديث في مثل هذا الموضع.

والطريق للمالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يبين ألا عرف في الشريعة يقتضي التسمية في الذبح والنحر(1).

ب - 1 - 2 - وأما حمل المعترض اللفظ على غير ما حمله عليه المستدل في اللغة، فهو ثلاثة أنواع:

الأول: أن يكون اللفظ موضوعا لمعنيين هو في أحدهما أظهر: وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن فضيلة إتيان الجمعة لا تكون في أول النهار، بما رواه أبو هريرة رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (**إذا كان يوم الجمعة كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الأول فالأول، فإذا جلس الإمام طووا الصحف وجاؤوا يستمعون الذكر، ومثل المهجر كالذي يهدي البدنة، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كالذي يهدي الكبش، ثم كالذي يهدي الدجاجة، ثم كالذي يهدي البيضة**)(2)، ووجه الاستدلال منه أنه جعل أعلى الفضيلة هو إهداء البدنة للمهجر، وذلك لا ينطبق على من أتى الجمعة في أول النهار، فإنما يقال له: مبكر، وغاد، ولا يقال مهجر إلا لمن أتاها في الهاجرة، فيقول الشافعي معترضًا: يحتمل أن يكون المراد بالمهجر: الذي يهجر منزله ويأتي الجمعة.

وجواب المالكي عن ذلك أن يبين أن لفظة (المهجر) أظهر في المعنى الذي استدل عليه، فمن يترك منزله يقال له: هجَر منزله، ولا يقال عنه: هجَّر، فلا يعدل عن المعنى الظاهر إلا بدليل(3).

الثاني: أن يكون اللفظ موضوعا لمعنيين لا مزية لأحدهما على الآخر: ومثاله: أن يستدل المالكي في طلاق المكره بقوله ﷺ: (**لا طلاق ولا عتاق في**

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 94.

(2) رواه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب فضل التهجير يوم الجمعة، رقم: 1416، ورواه بألفاظ مقاربة النسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب التبكير إلى الجمعة، رقم: 1369، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في التهجير إلى الجمعة، رقم: 1082.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 95.

إغلاق)[1]، والإغلاق هو الإكراه، فيقول الحنفي معترضًا: الإغلاق هو الجنون.

وجواب المستدل عن هذا أن يقول: إذا وقع الاسم على الأمرين جميعًا، حمل عليهما دون أن يكون هناك تناف بينهما، لأن حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين غير متضادين جائز[2].

الثالث: أن يتنازعا في مقتضاه فيدعي كل منهما أنه موضوع لما يدعيه: وذلك مثل أن يستدل المالكي على بيع العرايا بخرصها تمرًا من المعري إلى جذاذها، بما روي عن النبي ﷺ **أنه نهى عن بيع الرطب بالتمر، إلا أنه رخص في العرايا أن تباع بخرصها تمرًا يأكلها أهلها رطبًا فيما دون خمسة أوسق**[3].

فيقول الحنفي معترضًا: ليس في الحديث حجة لكم، وذلك لأن معنى العرايا الهبات والعطايا، من الإعارة وهي هبة المنافع، **وقد أجاز ذلك رسول الله ﷺ في الرجل يهب الرجل تمر نخلة ثم يرجع في هبته قبل أن يجذها الموهب له، ويهبه تمرًا غير ذلك**[4]، وهذا جائز.

وطريق المالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يبين أن العرايا ليست من الهبات في شيء، ثم يبين أن في الحديث ما يمنع من حمله على ما ادعى المعترض، فالعرايا واحدتها عرية، وليس عارية، فالعرية هي النخلة التي يُعْرِيها صاحبها محتاجًا، والإعراء أن يجعل له ثمرتها عامًا، وأما العارية فهي بذل المنافع، فالعرية غير العارية، فبطل ما قاله المعترض، ثم إن في الحديث أيضًا ما يمنع مما أوله به المعترض، وذلك أن النبي ﷺ **أرخص في العرايا أن تباع**

(1) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في الطلاق على غلط، رقم: 1874 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم: 2036 ، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، رقم: 25156 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 95 - 96 .

(3) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، رقم: 2042 ، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، رقم: 2841 ، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيع العرايا بالرطب، رقم: 4465 و4466 ، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في بيع العرايا، رقم: 2919 ، مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، رقم: 6938 .

(4) لم أقف على تخريجه رغم البحث المستفيض.

بخرصها، وعلى ما قاله المعترض لا يكون بيعًا وإنما يكون هبة مبتدأة[1].

ب - 2 - الاعتراض على الاستدلال بالظاهر بالعرف.

والظاهر بالعرف على ضربين، ظاهر بعرف الشرع، وظاهر بعرف اللغة:

ب - 2 - 1 - **فأما الظاهر بعرف الشرع**، فيعترض عليه بأن يحمله المعترض على مقتضاه في اللغة، وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن اليد إذا قطعت من الحي فإنه لا يحل أكلها، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(ما قطع من حي فهو ميت)**[2]، وهذا يدل على أنه لا يجوز أكله، فيعترضه الشافعي قائلًا: ليس في هذا ما يدل على أنه لا يجوز أكله، لأن المذكى ميت ويجوز أكله، والميت اسم لكل ما فقد منه الروح، سواء كان ذلك بذكاة أوبغير ذكاة، وجواب المستدل هنا أن يقول: أن الميت إذا أطلق في الشرع، فإنما ينصرف إلى ما لا يجوز أكله، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ...﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا...﴾[4]، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: **(أحلت لكم ميتتان: السمك والجراد)**[5]، ولو كان وصف الميت يطلق على المذكى لم يصح هذا الكلام[6].

ب - 2 - 2 - **وأما الظاهر بعرف اللغة**، فإن الذي يخصه من المنازعة في مقتضاه أمران:

الأول: أن يحمله المعترض على عرف اللغة: وذلك مثل أن يستدل من المالكية من قال بأن زكاة الفطر تجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان، بما روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: **«فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من**

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 96 .

(2) انفرد بروايته ابن ماجه في سننه، كتاب الصيد، باب ما قطع من البهيمة وهي حية، رقم: 3208 .

(3) سورة المائدة، من الآية: 3 .

(4) سورة الأنعام، من الآية: 145 .

(5) أخرجه النسائي في سننه، بلفظ: **«أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد»**، كتاب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد، رقم: 3209 ، وأخرجه ابن ماجه في سننه، بلفظ: **«أحلت لكم ميتتان ودمان، فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال»**، كتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال، رقم: 3305 .

(6) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 97 .

رمضان. . .»[1]، فعلق الوجوب بالفطر من رمضان، فوجب أن يتعلق ذلك بأول فطر موجوب منه، وذلك هو الفطر من آخر يوم منه.

فيعارضه من يقول بتعلق الوجوب بطلوع الفجر من أول يوم من شوال قائلًا: إن لفظ الفطر إذا أطلق في الشرع، فإنما يقتضي الفطر يوم الفطر لأنه المستعمل في الشرع، فيقال (يوم الفطر، وعيد الفطر)، واذا كان هذا هو الفطر الشرعي، وجب أن يكون إطلاق لفظ الفطر في الشرع يقتضيه، وجواب المستدل أن يثبت أن اسم الفطر ينطلق عليه كما ينطلق على ليلة الفطر، فيقول: إن اللفظ يستعمل فيهما على حد سواء، فلا يقتضي ذلك عرف الشرع في أحدهما دون الآخر، فإن اللفظ يختص بالليل لأن الفطر لا ينطلق من جهة عرف اللغة على كل أكل، وإنما ينطلق على الأكل الذي يتعقب الصوم، وقد ثبت أن هذا المعنى موجود في الأكل عند غروب الشمس من أول ليلة من شوال دون الأكل عند طلوع الفجر من يومه، فوجب أن يكون هذا الحكم مختصًا به[2].

الثاني: المنازعة في الظاهر بعرف اللغة بمناكرة العرف: ومثاله: أن يستدل المالكي على أن الواجب في صدقة الفطر صاع من قمح، بما روي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: «**كنا نخرج - إذ فينا رسول اللّه ﷺ - زكاة الفطر عن كل صغير وكبير، حر أو مملوك، صاعًا من طعام أو صاعًا من أقط، أو صاعًا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعًا من زبيب**»[3].

---

(1) رواه بهذا اللفظ الدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة الفطر، رقم: 1602، ورواه مسلم بلفظ: «**أن رسول اللّه ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعيرعلى كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين**»، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، رقم: 1635، ورواه بألفاظ مقاربة: البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، رقم: 1408، والترمدي في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 611 - 612، والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 2453 - 2458، وأبو داود في سننه، كتاب الزكا ة، رقم: 1373 - 1374، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 1816، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، رقم: 5051.

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 97 - 98.

(3) رواه بهذا اللفظ: مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم: 1641، وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدى في صدقة الفطر، =

فيقول الحنفي معترضًا: اسم الطعام واقع على كل ما يتطعم من تمر وسمن وغير ذلك، وليس في الحديث ما يدل على أن المراد به البر دون غيره.

وجواب المستدل أن يبين أن عرف هذه اللفظة في اللغة القمح، وذلك أن يقول: إن ظاهر هذا اللفظ إذا أطلق يتناول البر، وإن كان معنى الطعم فيه غير موجود؛ ثم إن الحديث قد تضمن سائر أنواع الأقوات، فلم يبق ما يحمل عليه اسم الطعام إلا البر[1].

ب - 3 - الاعتراض على الاستدلال بالظاهر بالدلالة:

والظاهر بالدلالة هو ما لا يستدل له إلا بضرب من الدليل يصرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، وهو على نوعين: أحدهما يفتقر إلى تقدير محذوف، والآخر يفتقر إلى إبدال لفظ مكان لفظ.

ب - 3 - 1 - فأما الذي يفتقر إلى تقدير محذوف: فمثل أن يستدل المالكي في أنه لا يجوز بيع الرطب بالتمر بما روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: **(أينقص الرطب إذا جف؟)** فقيل له: نعم، فقال: **(فلا إذا)**[2]، والتقدير فيه: فلا يجوز إذا.

ومثاله كذلك: أن يستدل المالكي في أن البائع إذا وجد عين ماله عند المفلس رجع به، بقوله ﷺ: **(أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه)**[3]، فهذا تقديره: فالذي كان صاحب المتاع، ويدل عليه بأنه لا يجوز

= رقم: 1377، وأخرجه بألفاظ أخرى: البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، رقم: 1409 - 1410 - 1412 - 1414، والترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، رقم: 609، والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 2464 - 2465، وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 1378، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، رقم: 1819.

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 98 - 99.

(2) سبق تخريجه في ص: 368.

(3) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس، رقم: 2351، وأخرجه بألفاظ أخرى تؤدي نفس المعنى، كل من: البخاري في صحيحه، كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، رقم: 2227، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، رقم: 2913، والترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، رقم: 1183، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، رقم: 4597، وأبوداود في سننه، كتاب البيوع، رقم: 3054 و3056.

أن يكون المراد به صاحب المتاع في الحال لأنه شرط فيه الإفلاس، وذلك لا يشترط في صاحب المتاع في الحال، فيثبت أن المراد به: الذي كان صاحب المتاع.

والاعتراض على هذا النوع من الاستدلال يقع من وجهين:

أحدهما: أن يضمر السائل غير ما أضمره المستدل، وذلك مثل أن يقول في الاعتراض على الاستدلال بالحديث الأول: إن المراد بقوله «فلا إذا»: فلا بأس إذا.

والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن النبي ﷺ سئل: هل يجوز بيع الرطب بالتمر؟ فإذا قال: فلا إذا، وجب أن ينصرف الجواب إلى السؤال، فيكون معناه: فلا يجوز إذا.

والجواب الثاني: أن هذا التعليل لا يصح على إضماركم، لأن كون الرطب مما ينقص في ثاني حال، ليس بعلة في جواز بيعه، لأنه لو لم ينقص أيضًا لكان أصح، ولو أراد ما قلتموه لوجب أن يقول: أيتساويان حال العقد؟ لأن علة جواز البيع عندكم هي التساوي في حال العقد، ولمَّا عدل عنه إلى ما ذكرناه دل على بطلان قولهم.

والثاني: مثاله: أن يقول في مسألة الإفلاس: ما أنكرت على من يقول: إن المراد بصاحب المتاع: المشتري الذي هو صاحب له في الحال، وانما شرط الإفلاس حتى لا يظن ظان أنه لما أفلس صار البائع أحق به، والجواب عن ذلك أن ينصر المستدل الدليل الذي ذكره، ويسقط ما أورده المعترض من تأويل الدليل، بأن يقول: قوله (أيما) من حروف الشرط، فالظاهر أن إفلاسه شرط في الاستحقاق، ويقول: لو كان ما قلتموه صحيحًا لقال: أيما رجل أفلس فهو أحق به، ولم يقل: فصاحب المتاع، لأن ذكره قد تقدم[1].

ب - 3 - 2 - وأما ما لا يتم الاستدلال به إلا بإبدال لفظ مكان لفظ: فهو مثل استدلال الشافعي على أنه لا يجوز بيع الأعيان الغائبة بالصفة، بما روي أن النبي

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 99 - 100 .

عليه الصلاة والسلام قال لحكيم بن حزام: **(لا تبع ما ليس عندك)**[1]، فهذا لا يتم الاستدلال به إلا بإبدال لفظ مكان لفظ، وذلك أن يقول: إن لفظ الحديث **(لا تبع ما ليس عندك)**، والمراد به: ما ليس بيدك، بدليل أنه يجوز أن يقال: هذا ملكي وليس عندي، وهذا عندي وليس ملكي، وإذا دل ذلك على أن المراد به: لا تبع ما ليس بيدك، لم يجز بيع الغائب الموصوف.

والطريق في الجواب عنه أمران:

أحدهما: أن يبين أن اللفظ يحمل على مقتضاه ولا يحتاج إلى إبداله بإبدال لفظ آخر، وذلك أن يقول: إن معنى (ما ليس عندك): ما ليس في ملكك، وهو أن حكيم بن حزام كان يبيع سلعًا في ملك غيره ثم يشتريها ويسلمها، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك، وإذا صح أن يحمل اللفظ على مقتضاه لم يجز نقله إلى معنى غيره إلا بدليل.

والثاني: أن العلة عندكم في المنع من البيع؛ عدم الرؤية، لا عدم كونها بيده، لأنه لو تقدمت الرؤية، جاز عندكم البيع وإن كانت السلعة غائبة، ولو كانت السلعة بيده ولم يرها المشتري لم يجز بيعه إياها، فلا يصح الاحتجاج بهذا الحديث[2].

ج - الاعتراض على الاستدلال بعموم السنة:

وهو أن يستدل بلفظ ويدعي أنه يتناول موضع الخلاف بعمومه، فيمنعه المعترض من الاحتجاج به، وذلك من وجهين: أحدهما أن يسلم كونه عامًا ويمنع أن يتناول موضع الخلاف، والثاني أن يدعي فيه الإجمال.

ج - 1 - الاعتراض على العموم بأنه لا يتناول موضع الخلاف:

ومثاله: أن يستدل المالكي على جواز التيمم بالحصى، بما روي عن النبي ﷺ

---

(1) رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم: 1153، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم: 4534، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم: 3040، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عنده وعن ربح ما لم يضمن، رقم: 2178، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكيين، باب مسند حكيم بن حزام عن النبي، رقم: 14772.

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 100 - 101.

أنه قال: **(إن الصعيد الطيب وضوء المسلم، ولو لم يجد الماء عشر سنين)**[1]، ولم يخص حجارة من غيرها، فوجب حمل ذلك على كل ما وقع عليه اسم الصعيد من حجارة أو غيرها إلا ما خصه الدليل، فيقول الشافعي معترضًا: لا أسلم أن الصعيد واقع على الحجارة، وإنما يتناول التراب فقط، ولذلك قال ابن عباس: الصعيد التراب.

والجواب عن هذا الاعتراض: أن هذا غلط، لأن أهل اللغة ذكروا أن الصعيد وجه الأرض، وقد قال أبو إسحاق الزجاج: «لا أعلم في ذلك خلافًا في أهل اللغة»؛ وقول ابن عباس غير محفوظ عنه، ولو ثبت لكان معناه أن معظم الأرض التراب؛ ثم إن قول ابن عباس «الصعيد: التراب»، ليس فيه دليل على أن غير التراب لا يسمى صعيدًا، وإنما فيه إثبات هذا الاسم للتراب فقط[2].

ج - ٢ - الاعتراض على العموم بدعوى الإجمال:

ومثاله: أن يستدل المالكي على أن صوم رمضان بنية في أوله تجزئ عنه بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(صلوا خمسكم وصوموا شهركم)**[3]، وهذا قد صلى خمسه وصام شهره.

فيقول له الشافعي معترضًا: هذا الحديث مجمل، لأن المراد به غير مفهوم من ظاهره، لأن ظاهر الصوم الإمساك، والمراد به - بإجماع - غير مجرد الإمساك، ولابد فيه من تقديم نية من الليل وإمساك في أوقات مخصوصة ثم معان مخصوصة على وجه مخصوص، وهذا مما لا ينبئ عنه اللفظ بنفسه ويفتقر إلى بيان.. وكذلك الأمر بالصلاة هنا لا يعلم أن المراد هو الصلاة الشرعية، لأنه مجمل، فاحتاج في معرفة ذلك إلى غير هذا الخبر.

---

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار باب حديث أبي ذر الغفاري، رقم: 20407 - 20587، ورواه بلفظ: «**إن الصعيد الطيب طهور المسلم**...» الترمذي في سننه كتاب الطهارة، رقم: 115 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 101 .

(3) رواه الترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب منه، رقم: 559 ، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو، رقم: 21140 - 21228 .

والطريق في الجواب عن هذا الاعتراض أن يبين المستدل أن الإمساك يسمى في لغة العرب صيامًا، وإنما ورد الشرع باعتبار شروط فيه، وذلك لا يخرجه عن موضوعه في كلام العرب، وأيضًا فإن القدر الذي يذهب إليه من الإمساك يسمى صوما في عرف الشرع، ولذلك يقول الشافعي «لا يجزيه صومه»، وإذا تناوله الاسم في عرف الشرع وجب أن يحمل عليه إلا أن يمنع من ذلك دليل.

وأيضًا فإن اللفظ يقتضي صلاة في اللغة، فإذا صلى صلاة شرعية كان ممتثلًا، فإطلاق الأمر بالصلاة ينطلق إلى ما تقرر في الشرع[1].

د - **الاعتراض على الاستدلال بمجمل السنة**: وذلك بالمنازعة في كون الفعل مجملًا، مثاله: أن يستدل المالكي على اعتبار الموالاة في الوضوء بقوله ﷺ: (**لا يقبل اللّه صلاة بغير طهور**)[2]، لأن ذلك مجمل، لأنه لا يفهم من هذا الكلام جنس الطهور ولا صفته، وقد بين النبي ﷺ هذا المجمل بوضوئه على الموالاة، فوجب أن يعتبر ذلك في الوضوء، فيقول الشافعي معترضًا: لا أسلم أن هذا مجمل، بل هو عام في كل ما يسمى طهورًا إلا ما قام عليه الدليل، والطريق في الجواب عنه بالنسبة للمستدل: أن يبين أن ذلك في حيز المجمل، لأنه لا يفهم المراد به من لفظه، ويفتقر في البيان إلى غيره، والدليل على ذلك أنه يعتبر أعضاء مخصوصة ويعتبر مسح بعضها وغسل بعضها، وهذا لا يفهم من مجرد قوله: تطهروا[3].

المطلب الثالث: الاعتراض على الاستدلال بمتن السنة بدعوى المشاركة فيه

والمشاركة في الدليل، إنما تكون على نوعين:

أ - **أن يتعلق كل واحد منهما بالدليل من جهة الظاهر**: وهو ينقسم إلى قسمين:

---

(1) المعونة في الجدل، ص: 170 - 171 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 102 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 153 .

(2) رواه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم: 139 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب لا يقبل اللّه صلاة بغير طهور، رقم: 269 و270 ، والدارمي في سننه، كتاب الطهارة، باب لا تقبل الصلاة بغير طهور، رقم: 683 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 104 .

أ - 1 - أن يكون لفظ الدليل مشتركًا بين معنيين، فيحمل كل واحد منهما على المعنى الذي يذهب إليه الآخر: مثاله، أن يستدل الحنفي في مسألة الساجة[1] بقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا ضرر ولا ضرار)**[2]، وفي نقض دار الغاصب ورد الساجة إضرار به، فوجب ألا يجوز، فيقول له الشافعي أو الحنبلي معترضًا: هذا حجة لنا، لأن في إسقاط حق المالك من عين ماله والإحالة على ذمة الغاصب إضرار به، فوجب ألا يجوز ذلك، والجواب عن هذا الاعتراض أن يبين المستدل أنه لا إضرار على المالك، لأنه بمجرد أن يدفع إليه القيمة يزول عنه الضرر[3]، ومثاله كذلك: أن يستدل المالكي في تحديد وقت العشاء، بما روي **أن جبريل عليه الصلاة والسلام صلى بالنبي ﷺ العشاء حين غاب الشفق**[4]، وهذا يقتضي أنه إذا غابت الحمرة، فإن الوقت قد دخل.

فيقول المخالف معترضًا: هذا حجة لنا، لأن الرواية: حين غاب الشفق، والشفق هو البياض، ويستدل عليه بأن الشفق مأخوذ من الشفقة وهي الرقة، والرقة إنما تكون في البياض، لأن الحمرة ثخينة.

وطريق المستدل المالكي في الجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: أن يبين أن الشفق في الحمرة أظهر وأشد، ويستدل على ذلك بما روي من آثار عن الصحابة.

والثاني: أن يقول: إن الحكم إذا علق على اسم يتناول أمرين، تعلق بأولهما وجودا، وهو هنا الحمرة.

---

(1) الساجة: الخشبة، وصورة المسألة: أن يغصب أحدهم خشبة من غيره ويدخلها في بناء بيته.

(2) رواه ابن ماجه عن ابن عباس في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم: 2332 ، ورواه الإمام مالك مرسلا في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم: 1234 .

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 172 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 155 .

(4) رواه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي، رقم: 138 . وأبو داود في سننه كتاب الصلاة باب في المواقيت، رقم: 332 ، وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، رقم: 2920 .

أ - 2 - **أن يتعلق كل منهما بلفظ من الدليل غير اللفظ الذي ذهب إليه الآخر:**

ومثاله: أن يستدل المالكي على أن المسلم لا يقتل بالكافر قصاصًا، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(لا يقتل مسلم بكافر)**[1]، وهذا نص في موضع الخلاف، فيقول الحنفي معترضًا: المراد بالكافر في الحديث: الحربي، بدليل قوله في آخر الحديث (ولا ذو عهد في عهده)، وقد أجمعنا على أن الذمي يقتل بالذمي، فثبت أنه أراد به، ولا يقتل ذو عهد في عهده بحربي، وإذا ثبت ذلك وجب أن يحمل قوله (لا يقتل مسلم بكافر) على الكافر الحربي، ليصح عطف آخر الكلام على أوله، والجواب عن ذلك، أن يبين المستدل أنه ليس المراد بقوله (ولا ذو عهد في عهده) ما ذهب إليه المعترض، ليسلم له التعلق بأول الحديث، وذلك أن يقول (إلا ذو عهد في عهده)، لم يرد به أنه لا يقتل بالحربي، ولو أراد ذلك لم يكن لتخصيصه بوقت العهد فائدة، لأنه لا يقتل أيضًا في غير عهده بقتل الحربي، وإنما يقتل بكفره، ومعنى الخبر: لا يقتل ذو عهد في عهده بكفره، فتظهر حينئذ فائدة تعليق هذا الحكم بوقت العهد، فيكون معنى الخبر: لا يقتل مؤمن بكافر قصاصًا، ولا ذو عهد في عهده بكفره[2].

ب - **أن يتعلق كل واحد منهما بالدليل من جهة العموم:**

ومثاله: أن يستدل المالكي في وضع الجائحة، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(لا يطيب مال امرئ إلا بطيب نفس منه)**[3]، فلا يجوز أن يأخذ البائع من المشتري ماله إلا بطيب نفس منه.. فيعترضه الحنفي قائلًا: هذا مشترك الدليل، فإنه لا يطيب للمشتري أيضًا إمساك مال البائع إلا بطيب نفس منه، والجواب عنه أن يبين المالكي، وهو المستدل، أن استدلاله بالحديث أولى من استدلال

(1) رواه البخاري في صحيحه كتاب الديات باب لا يقتل المسلم بالكافر، رقم: 6404 ، والترمذي في سننه كتاب الديات عن رسول الله باب ما جاء في دية الكفار، رقم: 1333 ، وابن ماجه في سننه كتاب الديات باب لا يقتل مسلم بكافر، رقم: 2648 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة باب مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم: 6403 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 105 - 106 .

(3) رواه أحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث هم أبي حرة الرقاشي عن عمه، الحديث رقم: 19774 .

المعترض، ويرد اعتراض السائل بأن يقول: إن مال البائع إنما كانت الثمرة، وتلك لا تطيب للمشتري إلا بطيب نفس من البائع، فإذا أصابتها الجائحة فلم تحصل للمشتري، فلم يعتبر طيب نفس البائع بذلك، وليس كذلك الثمن، فإن البائع أخذه بطيب نفس، فوجب ألا يحل له[1].

المطلب الرابع: الاعتراض على الاستدلال بالسنة بدعوى اختلاف الرواية

وهو نوعان:

أ - الاعتراض بإبدال لفظ مكان لفظ:

وهوعلى ضربين:

أ - 1 - أن يورد المعترض الحديث على وجه يمنع من استدلال المستدل به:

مثاله: أن يستدل الشافعي أو الحنبلي في تخيير أولياء دم المقتول بين القود والدية من غير مراعاة رضا الجاني، بقوله عليه الصلاة والسلام في قتيل خزاعة: **(وأنتم يا خزاعة، فقد قتلتم هذا القتيل، وأنا والله عاقله، فمن قتل بعد ذلك قتيلا فأهله بين خيرتين، إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا العقل)**[2].

فيقول الحنفي معترضًا: قد روي: (إن أحبوا فادوا)[3]، والمفاداة مفاعلة، فلا يكون إلا صلحًا بالتراضي، والخبر خبر واحد، فوجب أن يُتوقف فيه حتى يُعلم أصل الحديث.

والجواب: أنه قد روي الجميع، والظاهر منهما الصحة، فيصير كالخبرين، فنجمع بينهما فنقول: يجوز بالتراضي وبغير التراضي[4].

ومثاله: أن يستدل المالكى في ثبوت خيار الشفعة للورثة، بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: **(من ترك حقا فلورثته)**[5]، والشفعة حق فوجب أن

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 106 .
(2) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 112 ، 2434 ، 6880 ، ومسلم في صحيحه، رقم: 1355 ، وأبو داود في سننه، رقم: 2017 و4505 .
(3) أخرجه البيهقي في سننه، ج: 8، ص: 53 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 172 - 173 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 157 .
(5) لم أقف علي تخريج لهذا اللفظ، رغم البحث.

يكون للورثة، فيقول الحنفي معترضًا: قد روي: **(من ترك مالًا فلورثته)**[1]، ولا يمنع أن يثبت المال للورثة، والطريق للمالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يقول: إنه إذا روي هذا وروي هذا، وجب استعمال الروايتين جميعًا، وأيضًا فإنه لو لم يكن بد من استعمال إحداهما لكان الحديث الذي استدللنا به أولى، لأن الراوي إذا شك في الخبر رواه على أخص أخباره لأنه يقين عنده، ولا يجوز أن يشك في الأخص فيرويه على الأعم لأن ذلك يكون كذبًا[2].

أ - 2 - **أن يروي الحديث على وجه يصير به حجة له**: وذلك مثل أن، يستدل المالكي على جواز التيمم بالحجارة، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)**[3]، فيجب بمقتض هذا الحديث أن يجوز التيمم بكل ما يقع عليه اسم الأرض، فيقول الشافعي معترضًا: قد روي: **(جعلت الأرض مسجدًا وترابها طهور)**[4]، فيصير الحديث حجة لنا، لأن عدوله في التيمم عن جميع الأرض إلى التراب يدل على تخصيص التيمم به، والجواب عن هذا الاعتراض أن يبين المستدل أن روايته أشهر وأظهر إن تمكن من ذلك، أو يقول: إن حديثنا يجب أن يكون الأصل إن لم يكن بد من الأخذ بأحدهما، لأن راويكم

---

(1) رواه البخاري في صحيحه كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب الصلاة على من ترك دينا رقم: 2223 ، وفي عدة مواضع أخرى من صحيحه، ورواه مسلم في صحيحه في عدة مواضع أيضًا، ومنها في كتاب الفرائض، باب من ترك مالا فلورثته، رقم: 3040 ، والترمذي في سننه، كتاب الجنائز عن رسول الله، باب ما جاء في الصلاة على المديون، رقم: 990 ، والنسائي في سننه كتاب الجنائز باب الصلاة على من عليه دين، رقم: 1936 ، وأبو داود في سننه كتاب الفرائض باب في ميراث ذوي الأرحام، رقم: 2512 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 108 .

(3) رواه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة، باب قول النبي جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، رقم: 419 ، والترمذي في سننه كتاب الصلاة، باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام، رقم: 291 ، ورواه أيضا في كتاب السير عن رسول الله باب ما جاء في الغنيمة، رقم: 1474 ، والنسائي في سننه كتاب الغسل والتيمم باب التيمم بالصعيد، رقم: 429 ، وابن ماجه في سننه كتاب الطهارة وسننها باب ما جاء في التيمم، رقم: 560 ، وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس، الحديث رقم: 2606 .

(4) رواية الإمام مسلم في صحيحه: «وجعلت لنا الأرض كلها مسجدًا، وجعلت تربتها لنا طهورًا»، صحيح مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: 811 .

يجوز أن يشك فيعلق التيمم بالتراب لأنه متيقن، ولا يجوز أن يشك راوي حديثنا فيعلق التيمم على الأرض لأن ذلك كذب[1].

ب - الاعتراض باختلاف الرواية بإبدال حركة مكان حركة:

مثاله أن يستدل الشافعي أو الحنبلي في إباحة الجنين بذكاة أمه، بقول النبي ﷺ: (**ذكاةُ الجنين ذكاةُ أمه**)[2]، أي أن ذكاته هي ذكاة أمه، فيقول الحنفي معترضًا: قد روي (ذكاةَ) بالفتح، فيكون المعنى أن ذكاته مثل ذكاة أمه، وإذا تردد بين أن تكون ذكاته نفس ذكاة أمه، وبين أن تكون مثل ذكاة أمه، وقف الدليل على الترجيح، وكان ما ذهب إليه أبو حنيفة أشبه، لأن الباب باب حظر في الأصل إلى أن يحصل يقين الذكاة[3]، ومثاله: أيضًا؛ أن يحتج المالكي في أن الأمة تصير فراشًا بالوطء، وأن ولدها يُلْحَقُ بالسيد من غير أن يستلحقه، بما روي أن سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة تحاكما إلى رسول اللّه ﷺ، فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي وُلد على فراشه، فقال رسول اللّه ﷺ: (**هو لك عبدَ بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر**)[4].

فيقول الحنفي معترضًا: الرواية: (هو لك عبدُ بن زمعة)، وهذا لا يدل على ما تقوله لأنه قضى به عبدًا له، ولهذا قال لسودة (**احتجبي منه**)، والجواب: أن هذا غير صحيح، لأنه يستحيل أن يدعيه أخًا، فيقضي النبي ﷺ له به عبدًا، وأيضًا فإن تعليل النبي ﷺ ينفي ما ادعيتم لأنه قال: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)، والولد لا يكون عبدًا للفراش، ، ثم إنه قد روي (هو لك يا عبد بن زمعة)[5]، والأخذ

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 108 .
(2) رواه الترمذي في سننه كتاب الصيد عن رسول اللّه باب ما جاء في ذكاة الجنين، رقم: 1396 ، وأبو داود في سننه، كتاب الضحايا، باب ما جاء في ذكاة الجنين، رقم: 2445 ، وأحمد في مسنده كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، رقم: 10915 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 156 .
(4) لم أتمكن من الوقوف على تخريج لهذا اللفظ في كتب السنة، رغم البحث.
(5) رواه البخاري في صحيحه كتاب البيوع باب تفسير المشبهات، رقم: 1912 ، وأيضا في مواضع أخرى بأرقام: 2066، 2540، 6252، 6318، 6646 ، ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، رقم: 2645 ، والنسائي في سننه كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش إذا لم ينفه صاحب الفراش، رقم: 3430 .

بالزائد أولى، وهذه الرواية مفسرة لروايتكم، لأن حرف النداء يجوز إسقاطه، وأما قوله لسودة (احتجبي منه)، فإنما كان ذلك لأن زمعة لم يستلحقه وإنما أقر به ابنه عبد، فثبت ذلك في حقه وهو ألا يملكه ويعطيه حصته من ميراث أبيه على ما أقر به، ولا يثبت بذلك نسبه من زمعة، فلذلك لم يجز أن يرى سودة بنت زمعة ولا يكون بذلك من ذوي محارمها، والله أعلم[1].

المطلب الخامس: الاعتراض على الاستدلال بمتن السنة بدعوى النسخ

وهو من عدة وجوه:

أ - أن ينقل المعترض النسخ صريحًا:

مثاله: أن يستدل الظاهري في ترك الغسل من التقاء الختانين، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (**إنما الماء من الماء**)[2].

فيعارضه المالكي قائلًا: إن هذا منسوخ، والدليل على ذلك ما روي عن أبي بن كعب أنه قال: «**أن الفتيا التي كانوا يفتون أن الماء من الماء كان رخصة رخصها رسول الله ﷺ في بدء الإسلام ثم أمر بالاغتسال بعد**»[3].

ومن أمثلته كذلك، أن يستدل الشافعي في طهارة جلود الميتة بالدبغ، بقوله عليه الصلاة والسلام: (**أيما إهاب دبغ فقد طهر**)[4].

فيقول الحنبلي معترضا: هذا منسوخ **بما** روي عن عبد الله بن عكيم أنه قال: «**أتانا كتاب رسول الله ﷺ أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[5]، وهذا

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 109 .

(2) رواه مسلم في صحيحه كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء رقم: 518 - 519 ، وأحمد في مسنده كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، رقم: 11010 .

(3) رواه بهذا اللفظ أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في الإكسال، رقم: 185، ورواه الترمذي في سننه بلفظ: «**إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها**»، كتاب الطهارة عن رسول الله، باب ما جاء أن الماء من الماء، رقم: 103 ، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(4) رواه الترمذي في سننه كتاب اللباس عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، رقم: 1650 ، والنسائي في سننه كتاب الفرع والعتيرة باب جلود الميتة، رقم: 4168 ، وابن ماجه في سننه، كتاب لبس جلود الميتة إذا دبغت، رقم: 3599 .

(5) رواه الترمذي في سننه كتاب اللباس عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، =

صريح في نسخ كل خبر ورد في طهارة الجلود بالدباغ.

فيقول الشافعي مجيبًا: هذا عاد إلى تحريم الإهاب، وبعد الدباغ لا يسمى إهابا، لكن يسمى جلدًا أو أديمًا أو أفيقًا[1].

ب - أن لا يدعي النسخ صريحًا ولكن ينقل ما يخالفه متأخرًا عنه ولا يمكن الجمع بينهما:

مثاله: أن يستدل الزهري بما روى أبو موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: **(توضؤوا مما مست النار)**[2]، فيعارضه المالكي قائلًا: هذا منسوخ، والدليل على ذلك ما روى محمد بن المنكدر عن جابر أنه قال: **«كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»**[3].

والطريق في الجواب عن مثل هذا، أن ينقل المستدل معارضًا لما اعترض به على استدلاله، أو يقدح في الرواية إن وجد إلى ذلك سبيلًا[4].

ومن أمثلته كذلك: أن يستدل الظاهري أو الحنبلي في جَلْد الثيب مع الرجم، بقوله ﷺ: **(خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلًا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)**[5].

= رقم: 1651 ، ورواه أيضًا بألفاظ قريبة: النسائي في سننه، كتاب الفرع والعتيرة، باب ما يدبغ به جلود الميتة، رقم: 4176 ، وأبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، رقم: 3598 ، وابن ماجه في سننه، كتاب اللباس، باب من قال لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، رقم: 3603 ، وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند الكوفيين، باب حديث عبد الله بن عكيم، رقم: 18029 .

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 175 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 158 - 159 .

(2) رواه مسلم في صحيحه كتاب الحيض، باب الوضوء مما مست النار، رقم: 529 ، 530 ، والنسائي في سننه كتاب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، رقم: 171، 172، 174، 175، 179، 180، 181 ، وابن ماجه في سننه كتاب الطهارة وسننها باب الوضوء مما غيرت النار، رقم: 479، 480 ، وأحمد في مسنده كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، رقم: 7287 .

(3) رواه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما غيرت النار، رقم: 185 .

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 112 .

(5) رواه مسلم في صحيحه كتاب الحدود باب حد الزنى، رقم: 3199 ، وأحمد في مسنده كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث عبادة بن الصامت، رقم: 21614 .

فيعارضه الحنفي أو الشافعي قائلًا: هذا منسوخ بما روي «**أن النبي ﷺ رجم ماعزًا ولم يجلده**»[1]، وهذا كان متأخرًا عن الأول[2].

والجواب: أن قوله في خبركم «ولم يجلده» نفي لا يحيط به الراوي، وعساه شاهد الرجم خاصة فروى ما شاهد، وعساهم سبقوا إلى رجمه ذهولًا عن الجلد، فسقط بالسهو عنه، يوضح هذا ما روي أن عليًا كرم الله وجهه جلد شراحة الهمذانية يوم الخميس، ورجمها يوم الجمعة، ثم قال: «**جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة نبي الله**»[3]، فكان هذا من علي رضي الله عنه رواية وعملًا، وهو إثبات معه رواية، وخبركم نفي مع احتمال، فبقي لفظ رسول الله ﷺ في الجمع بين الجلد والرجم بحاله، فلا ينسخ بمحتمل متردد[4].

ج - أن يعترض عليه بدعوى النسخ لعمل الصحابة بخلافه:

وذلك مثل استدلال الحنفي في مسألة استئناف الفريضة في زكاة الإبل بقوله عليه الصلاة والسلام: (**فإذا زادت الإبل على عشرين ومائة، استؤنفت الفريضة في كل خمس شاة**)[5]، فيقول المالكي أو الشافعي أو الحنبلي: إن ثبت هذا الحديث، فهو منسوخ بما روي أن النبي ﷺ قال: (**إذا زادت الإبل على مائة وعشرين، ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة**)[6]، والدليل على

---

(1) انظر: صحيح مسلم كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم: 3203 ، سنن الترمذي، كتاب الحدود عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الرجم على الثيب، رقم: 1354 ، سنن أبي داود كتاب الحدود، رقم: 3839 ، مسند أحمد، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث جابر بن سمرة، رقم: 19951، 19983، 19996، 20133 .

(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 176 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 159 .

(3) رواه أحمد في مسنده كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب ومن مسند علي بن أبي طالب، رقم: 1124 .

(4) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 160 - 161 .

(5) أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده، كما ذكره الزيلعي في نصب الراية، ج: 2، ص: 343 ، وأبو داود في مراسيله: 106، والطحاوي في شرح معاني الآثار، ج: 4، ص: 357 ، وابن حزم في المحلى، ج: 6، ص: 33 - 34 ، (الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، تحقيق وتخريج: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج: 2، ص: 161، هـ: 2).

(6) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم: 1362 ، =

أنه منسوخ ما ثبت أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما عملا بالخبر الثاني، ولم يعملا بالخبر الأول الدال على الاستئناف، وهذا مما لا يخفى على الصحابة كلهم العمل به، ولم ينكره منهم منكر، فثبت أنه إجماع منهم على العمل بالخبر الثاني باعتباره ناسخًا للأول[1].

د - الاعتراض على الاستدلال بالحديث بدعوى أنه من شرع من قبلنا وأنه منسوخ بشرعنا:

وذلك مثل أن يستدل الشافعي أو الحنبلي في رجم الذمي المحصن، وعدم اعتبار إسلامه، بما روي **أن النبي ﷺ رجم يهوديين زنيا بعد إحصانهما**[2].

فيقول الحنفي معترضًا: إنما رجمهما بحكم التوراة، فإنه أمر بإحضار التوراة، ثم عمل بذلك، وشرعنا قد نسخ حكم التوراة[3].

والجواب عن هذا الاعتراض، أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم نعلم نسخه، ولأن النبي ﷺ عمل به، فدل على أنه شرع لنا[4].

ثم إن النبي ﷺ لا يثق بنقل هذه التوراة، لما تطرق إليها من التبديل والتغيير وإدخال كلام غير الله فيها، فهذا يمنع النبي ﷺ أن يعمل بحكمها في الجملة، لا

= والترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، رقم: 564 ، والنسائي في سننه كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل، رقم: 2404 .

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 178 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 112 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 161 - 162 .

(2) رواه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز، رقم: 1243 ، وكتاب المناقب، رقم: 3363 ، وكتاب تفسير القرآن، رقم: 4190 ، وكتاب الحدود، رقم: 6320، 6336 ، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم: 6787 ، وكتاب التوحيد، رقم: 6988 ، ومسلم في كتاب الحدود، رقم: 3211 ، وأبو داود في سننه كتاب الحدود، رقم: 3856، 3859 .

(3) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: إن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: **«ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟»**، فقالوا: نفضحهم ويجلدون، قال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرُجما، فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة، (صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب أحكام أهل الذمة وإحصانهم إذا زنوا، رقم: 6336).

(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 179 .

باعتبارها شرعا لموسى، ولا شرعا له هو موافق لموسى، وإنما استدعى التوراة وسايرهم في كذبهم إذ قالوا إن عقوبة الزنا التحميم، ليبين كذبهم فيما أخبروا به وفيما كتموه من ذكره في التوراة[1].

المطلب السادس: الاعتراض على الاستدلال بالسنة من جهة التأويل

وهو على نوعين:

أ - تأويل الظاهر:

وذلك مثل أن يستدل المالكي على وجوب الرجعة على من طلق حائضًا، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال لعمر حين طلق ابنه عبد اللّه زوجته وهي حائض: **(مره فليراجعها حتى تطهر)**[2]، فقد أمره بالرجعة، والأمر يقتضي الوجوب.

فيعترض الحنفي قائلًا: ينبغي أن يحمل على الندب والاستحباب.. ويذكر أدلة تثبت هذا التأويل، وموقف المالكي أن يجيب بنقض أدلة المعترض، ليسلم له حمل الأمر على ظاهره من الوجوب[3].

ومن ذلك أيضًا: استدلال الحنفي في إيجاب غسل الثوب من المني بقوله ﷺ: **(إن كان رطبًا فاغسليه، وإن كان يابسًا فحكيه)**[4]، وقد اعترض الشافعية والحنابلة على هذا الاستدلال بحمله على الندب[5].

ومن أمثلة هذا النوع من الاعتراض أيضًا[6]؛ استدلال الحنفي في استحقاق

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 163 .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قول اللّه تعالى: **(يا أيها النبي إذا طلقتم النساء)**، رقم: 4850 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع، رقم: 2675 - 2679، 2681 ، والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب وقت الطلاق للعدة التي أمر اللّه عز وجل أن تطلق لها النساء، رقم: 3336، 3337 ، والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب الرجعة، رقم: 3500، 3501، 3503 ، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، با ب في طلاق السنة، رقم: 1864 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق السنة، رقم: 2009 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد اللّه بن عمر بن الخطاب، رقم: 5047 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 117 .

(4) لم أقف على تخريجه بهذا اللفظ، ولعله رواية لحديث آخر في هذا المعنى.

(5) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 181، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 166 .

(6) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 166 - 167 .

الشفعة بالجوار بقول النبي عليه الصلاة والسلام: **(الجار أحق بصقبه)**[1].

فيقول الحنبلي معترضًا: هو محمول على العرض عليه استحبابًا، والإحسان لجواره، بدليل أن الشفعة لا تستحق إلا بالشركة، فيجمع بين هذا وبين ما روي أنه ﷺ: «**قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**»[2].

ب - تخصيص العموم:

والاعتراض بهذا ليس فيه أكثر من تبيين الموضع الذي يعمل فيه التخصيص من العموم، ويذكر دليل التخصيص.

وذلك مثل أن يستدل المالكى أو الشافعي أو الحنبلي في وجوب قتل المرتدة، بقول النبي ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[3]، وهو عام في الرجال والنساء.

فيقول الحنفي معترضًا: أخصه بالدليل وهو أن هذه الردة كفر لكن لا تقتل به المرأة، تماما كالكفر الأصلي، وقد ثبت قوله عليه الصلاة والسلام: **(ما بالها قتلت وهي لا تقاتل)**[4]، فكأن علة القتل هي المقاتلة لا مجرد الكفر.

والطريق للمستدل في الجواب عن هذا الاعتراض أن يرد دليل المعترض ليسلم له الاستدلال بالعموم[5].

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، رقم: 6462 و6463، وباب احتيال العامل ليهدى له، رقم: 6465 و6466 ، وأحمد في مسنده، كتاب من مسند القبائل، باب حديث أبي رافع، رقم: 25927 .

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة، رقم: 2097 ، ورواه بلفظ قريب ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب إذا وقعت الحدود فلا شفعة، رقم: 2488 ، ومالك في الموطأ، كتاب الشفعة، باب ما تقع فيه الشفعة، رقم: 1203 .

(3) سبق تخريجه في ص: 352 .

(4) أخرجه أبو داود: 2652 ، وابن ماجه، رقم: 696 ، (الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، تحقيق وتخريج: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج: 2، ص: 168، هـ: 1).

(5) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 182 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 188 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 167 .

المطلب السابع: الاعتراض على الاستدلال بالسنة من جهة المعارضة

وهو على نوعين: المعارضة بالنطق، والمعارضة بالعلة:

أ - المعارضة بالنطق:

وهو إما أن يكون معلومًا من جهة القرآن أو خبر التواتر، أو مظنونًا كخبر الآحاد:

أ - 1 - **المعارضة بالمعلوم**: وهو لا يخلو أن يكون أعم من الدليل أو أخص منه أو مثله في العموم والخصوص.

أ - 1 - 1 - **فالذي هو أعم منه**، فمثل أن يستدل المالكي على تحريم نكاح الشغار بما روي عن النبي ﷺ **أنه نهى عن نكاح الشغار**[1]، والنهي يقتضي التحريم، فوجب أن يكون حرامًا.

فيعارضه الحنفي بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...﴾[2]، وهذا أعم، فيحمل على عمومه.

وهنا يجيب المالكي مدافعًا عن استدلاله: استدلالنا أولى، لأن خبرنا خاص وآيتكم عامة، فتحمل الآية في النكاح على غير وجه الشغار، ويحمل الخبر على الشغار، فتستعمل الآية والخبر جميعًا، وهو أولى من اطّراح الخبر لأنهما دليلان على الآيتين[3].

أ - 1 - 2 - **والذي هو أخص منه**، مثاله: أن يستدل الظاهري على أن الصغيرة المتوفى عنها زوجها لا عدة عليها، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**)[4]، والصغيرة ليست ممن تصح منها

---

(1) انظر: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الشغار، رقم: 4720، وكتاب الحيل، باب الحيلة في النكاح، رقم: 6445، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه، رقم: 2537 - 2541، سنن الترمذي، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء في النهي عن نكاح الشغار، رقم: 1042، 1043، سنن النسائي، كتا ب النكاح، باب الشغار، رقم: 3282 - 3286، وغيرها من كتب الحديث.

(2) سورة النساء، من الآية: 3.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 119.

(4) سبق تخريجه، ص: 360.

نية، فلم يكن لها عمل من عدة ولا غيرها، فيعارضه المالكي بقولى تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ...﴾(1)، وهذا خاص في موضع الخلاف، فيجب أن يقدم على عموم الخبر الذي احتججتم به، ولأنه لو تعارض الخبر والآية على وجه لا يمكن الجمع بينهما لكان الأخذ بالآية أولى لأنها معلومة، فإذا كان في الأخذ بالآية استعمال لهما فيحمل الخبر على غير العدة الأولى(2).

أ - 1 - 3 - **والذي مثله في العموم والخصوص**، مثاله: أن يستدل الحنفي والشافعي على تحريم لحوم السباع بقوله ﷺ: (**كل ذي ناب من السباع فأكله حرام**)(3).

فيعارضه المالكي بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ...﴾(4).

فكل من المستدل والمعترض يدعي أن ما احتج به متناول لموضع الخلاف دون ما احتج به خصمه.

فيقول الحنفي: الخبر أولى لأنه خاص في السباع والآية عامة في كل شيء، فيُبنى العام على الخاص، والمالكي يقول: الآية أولى لأنها خاصة في المذكى، لأنه قد أخرج من جملة المطعومات الميتة، فيحمل خبركم على تحريم أكل ميتة السباع(5).

أ - 2 - **المعارضة بالمظنون**: وهو خبر الآحاد، ولا يخلو أيضًا أن يكون أعم من الدليل، أو أخص منه، أو مثله في الخصوص والعموم.

أ - 2 - 1 - **فالذي أعم منه، فمثاله أن يستدل المالكي على تحريم نكاح المرأة**

---

(1) سورة البقرة، من الآية: 234 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 119 - 120 .
(3) رواه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، رقم: 3573 ، والنسائي في سننه، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل السباع، رقم: 4250 .
(4) سورة الأنعام، من الآية: 145 .
(5) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 120 .

على عمتها بقوله ﷺ: (**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**)[1]، فيعارضه الظاهري بقوله ﷺ: (**يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتروج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج**)[2].

فيقول المالكي مجيبًا: ما قلناه أولى لأنه نص يتناول موضع الخلاف على وجه غير محتمل، ولأن فيما قلناه الجمع بين الخبرين، لأنا نحمل خبركم على غير العمات والخالات، وما قلتم يؤدي إلى إسقاط ما رويناه عنه ﷺ، وذلك غير جائز[3].

أ - 2 - 2 - والذي هو أخص منه: فمثاله أن يستدل الحنفي في إيجاب العشر من القليل والكثير بقوله ﷺ: (**فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو غرب نصف العشر**)[4]، فيقول المالكي معترضًا: هذا يعارضه قوله ﷺ: (**ليس في ما دون خمسة أوسق من التمر صدقة**)[5]، وهذا أخص منه، وطريق المستدل

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أوخالتها، رقم: 2518، 2519، والنسائي في سننه، كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها، رقم: 3240، 3242، 3243، 3245، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، رقم: 1919، 1921، أحمد في مسنده، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب ومن مسند علي بن أبي طالب، رقم: 544.

(2) رواه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب من لم يستطع الباءة فليصم، رقم: 4678، وورواه مسلم بنفس اللفظ مع زيادة (منكم)، في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنه، رقم: 2485، 2486، والنسائي في سننه، كتاب الصيام، باب الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب في حديث... رقم: 2210، وهو في في مواضع أخرى كثيرة من كتب السنة.

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 121.

(4) رواه بألفاظ متقاربة كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم: 1388، والترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها، رقم: 578 و579، والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر، رقم: 2442، 2443، وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع، رقم: 1361، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الزروع والثمار، رقم: 1806، 1807.

(5) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة، رقم: 1388، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، رقم: 979، والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، رقم: 2429، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، رقم: 11386.

الحنفي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يقول: إن خبرنا عام متفق عليه، وخبركم - وإن كان خاصًا - مختلف فيه، والعام المتفق عليه أولى من الخاص المختلف فيه[1].

ومثاله أيضًا: أن يستدل الشافعي في جواز صلاة لها سبب في أوقات النهي بقوله ﷺ: (**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**)[2].

فيعارضه الحنفي أو الحنبلي بنهي النبي ﷺ عن الصلاة في هذه الأوقات، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (**لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس**)[3]؛ فهذا خاص يقدم على العموم، لكونه نهيًا مخصصًا لأوقات، والخاص يقضي على العام.

وجواب الشافعي عن هذا الاعتراض من وجهين: أحدهما أن يسقط المعارضة، والثاني أن يرجح دليله بما يجد من وجوه الترجيحات[4].

أ - 2 - 3 - وإذا كان كل واحد منهما مثل الآخر: فلا يخلو إما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه.

مثال الأول: أن يستدل المالكي في أن الحجامة لا تفطر بما روي عن النبي ﷺ: (**ثلاث لا يفطرن الصائم: الحجامة والقيء والاحتلام**)[5].

فيعارضه الحنبلي بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (**أفطر الحاجم والمحجوم**)[6].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 122 .

(2) سبق تخريجه في ص: 348 .

(3) رواه بهذا اللفظ: البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، رقم: 551 ، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، الحديث رقم: 11465 .

(4) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 168 - 169 .

(5) انفرد بروايته بهذا اللفظ الترمذي في سننه، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في الصائم يذرعه القيء، رقم: 652 .

(6) رواه الترمذي في سننه، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم، رقم: 705 ، وأبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب في الصائم يحتجم، رقم: 2020 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في الحجامة للصائم، رقم: 1669 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكيين، باب حديث رافع بن خديج، رقم: 15268 .

والطريق في الجواب عنه، أن يقول المالكي: إنه أراد به أن فطره وقع بغير الحجامة، وإنما جعل الحجامة تعريفًا له ليعرفه به من يشاركه[1].

ومثال الثالث: أن يستدل المالكي في قضاء الفوائت في أوقات النهي بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها)**[2].

فيعارضه الحنفي بما روي أن النبي ﷺ **نهى عن الصلاة في هذه الساعات**[3].

فيقول المالكي: أحمل خبرك على النوافل بدليل خبرنا فإنه خاص في الفوائت، ويقول الحنفي: وأنا أحمل خبرك على من ذكرها في غير وقت النهي، بدليل خبرنا فإنه خاص في ساعات النهي[4].

ب - **المعارضة بعلة قياس:**

ومتن السنة هنا لا يخلو أن يكون نصًا لا يحتمل التأويل، أو ظاهرًا يحتمل التأويل، أوعموما يحتمل التخصيص.

ب - 1 - **معارضة الاستدلال بالنص الذي لا يحتمل التأويل بالعلة**: ومثاله: أن يستدل المالكي في تحريم بيع الرطب بالتمر بما روي أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: **(أينقص الرطب إذا جف؟)**، قالوا: نعم، قال: **(فلا إذًا)**[5].

فيعارضه الحنفي بأنه قد وُجِد فيه التساوي حين العقد فيما يحرم فيه التفاضل، فوجب أن يصح كالتمر بالتمر.

وطريق المالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يقول: إن ما استدللنا به نص، والنص لا يجوز معارضته بالقياس[6]. .

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 122 .
(2) سبق تخريجه، ص: 348 .
(3) انظر التخريج فيما سبق، هامش: .
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 123 .
(5) سبق تخريجه في ص: 368 .
(6) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 123 - 124 .

ب - 2 - **معارضة الاستدلال بالظاهر الذي يحتمل التأويل بالعلة**: ومثاله: أن يستدل المالكي على وجوب غسل الثوب من المني بما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (**إن كان رطبًا فاغسليه، وإن كان يابسًا فحكيه**)[1]، والأمر يقتضي الوجوب.

فيعارضه الشافعي بأن المني أصل خلقة ابن آدم، فوجب أن يكون طاهرًا كالتراب، والطريق في الجواب على هذا؛ أن يتكلم المستدل على القياس بما يفقه ليسلم له الاستدلال بالظاهر[2].

ب - 3 - **معارضة الاستدلال بالعام الذي يحتمل التخصيص بالعلة**: وذلك مثل أن يستدل المالكي في قتل المرتد بقوله ﷺ: (**من بدل دينه فا قتلوه**)[3].

فيعارضه الحنفي بأن هذا أحد نوعي الكفر، فلم تقتل به المرأة، كالكفر الأصلي، والطريق في الجواب على هذا؛ أن يتكلم المستدل على القياس بما يفقه ليسلم له الاستدلال بالعام[4].

* * *

---

(1) انظر تخريجه، في ص: 388 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 124 .
(3) سبق تخريجه في ص: 352 .
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 125 .

المبحث الثالث

الاعتراضات على الاستدلال بالسنة الواردة على سبب

وهي على أوجه:

المطلب الأول: نقل زيادة اللفظ

وذلك أن يستدل المدعي بحديث وارد على سبب على صحة دعواه، فيعترض عليه السائل برواية أخرى فيها زيادة بيان للسبب ومعارضة للرواية التي استدل بها المدعي.

مثاله: أن يستدل الحنفي على ثبوت الخيار للأمة المعتقة تحت الحر بما روي أن بريرة أعتقت فخيرها رسول اللّه ﷺ، وقالت عائشة: «**كان زوج بريرة حرا**»[1].

فيقول المالكي معترضًا: قد روى ابن عباس «**كان زوج بريرة عبدًا أسودًا يقال له مغيث**»[2].

والطريق في الجواب بالنسبة للحنفي، وهو المستدل، أن يرجح رواية عائشة على رواية ابن عباس إن أمكنه، أو يجمع بينهما[3].

المطلب الثاني: الزيادة على السبب وادعاء تخصيص الحكم بالزيادة

وهو أن يستدل المدعي لرأيه في مسألة ما بواقعة حكم فيها رسول اللّه ﷺ، استدلال عموم، فيعترض عليه السائل بتخصيص الاستدلال بسبب معين في تلك الواقعة وذلك بإيراد رواية غير رواية المستدل، فيها زيادة توضيح لذلك السبب.

وذلك مثل أن يستدل الحنبلي في إيجاب القطع على المستعير إذا جحد

---

(1) رواه الترمذي في سننه، كتاب الرضاع، باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج، رقم: 1075 ، ورواه النسائي في كتاب الزكاة، رقم: 2567 ، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، رقم: 1908 .

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب خيار الأمة تحت العبد، رقم: 4874 ، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد، رقم: 1905 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 126 .

العارية، بما روي **أن امرأة من بني مخزوم كانت تستعير المتاع أو الحلي فتجحده، فأمر رسول الله ﷺ بقطع يدها**[1].

فيقول المالكي معترضا: قد روي في هذا الخبر «أنها كانت تستعير فتجحده، فسرقت، فقطعها رسول الله ﷺ»؛ وهذا يدل على أن القطع كان للسرقة، وأما الاستعارة والجحود فليسا بسبب للقطع، وإنما نقل ذلك لتعريف المرأة، وجواب المستدل في مثل هذا أن يقول: قد نقل السببان معًا مع الحكم، فالظاهر أنه يتعلق بأحدهما دون الآخر[2].

المطلب الثالث: العدول عن السبب المنقول إلى سبب غير منقول بدليل

وذلك أن يستدل المدعي بحكم للنبي ﷺ في واقعة بسبب ما، فيعترض عليه السائل بأن الحكم في الواقعة لا يتعلق بذلك السبب الذي ذكره المدعي، وإنما له سبب آخر، ويمنع تعلقها بالسبب المدعى بدليل.

ومثاله: أن يستدل الحنبلي على أن الحجامة تفطر الصائم بما روي أن النبي ﷺ مر برجل يحجم آخر، فقال: **(أفطر الحاجم والمحجوم)**[3].

فيقول المالكي معترضًا: هذه قضية عين يحتمل أن يكون فطره بغير الحجامة، وذكره النبي ﷺ على وجه التعريف له، وإن كان الظاهر أن تعليق الحكم على هذه الصفة يقتضي اختصاصه بها وكونه علة له، إلا أنا نعدل عن هذا الظاهر بدليل، وذلك أن الحجامة جراحة فلم يقع بها الفطر كسائر الجراح.

وطريق الجواب عن مثل هذا أن يتكلم على الدليل بما يمنع الاستدلال ليسلم له التعلق بالظاهر[4].

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، رقم: 3197 ، والنسائي في سننه، كتاب قطع السارق، باب ما يكون حرزًا وما لا يكون، رقم: 4804 ، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، رقم: 3802 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، رقم: 6094 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 126 .

(3) سبق تخريجه في ص: 393 .

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 126 - 127 .

المطلب الرابع: أن يكون للسبب المنقول تأثير في الحكم يدعي فيه زيادة منقولة

فقد يستدل المدعي بحكم النبي ﷺ في واقعة ما مبينا تخصيصها بذلك الحكم، فيعترض عليه السائل بنقل زيادة في الحكم هي سبب ذلك التخصيص وقد أغفلها المستدل.

وذلك مثل أن يستدل الشافعي على أن المحرم إذا مات لا يحنط ولا يخمر رأسه، بما روي أن محرما وقصت به ناقته، فقال رسول اللّه ﷺ: **(لا تحنطوه ولا تخمروا رأسه)**[1].

فيعترض المالكي على هذا الاستدلال بأن يقول: تمام الحديث **(فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا)**، والحكم يتعلق بجميع هذا السبب، فلو علمنا اليوم من يبعث ملبيًا من المحرمين لفعلنا به ذلك، ولكن لا طريق لنا إلى معرفته[2].

* * *

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين، رقم: 1186 ، وباب الحنوط للميت، رقم: 1187، وباب كيف يكفن المحرم، رقم: 1189 ، وكتاب الحج، باب المحرم يموت بعرفة، رقم: 1717 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، رقم: 2093 ، والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب النهي عن أن يحنط المحرم إذا مات، رقم: 2806 ، والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب في المحرم إذا مات ما يمنع به، رقم: 1779 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 127 .

المبحث الرابع
الاعتراضات الواردة على الاستدلال بأفعال النبي ﷺ

يرد على الاستدلال بأفعال النبي ﷺ من الاعتراضات ما يرد على الاستدلال بالمتن، وتفصيل هذه الاعتراضات كما يلي:

المطلب الأول: الاعتراض على الاستدلال بالفعل من جهة أن المستدل لا يقول به

ومثاله: أن يستدل الحنفي في قتل المسلم بالكافر بأن النبي ﷺ قتل مسلمًا بكافر، وقال: (**أنا أحق من وفى بذمته**)[1]: فيقول له الشافعي أو الحنبلي معترضًا: هذا لا نقول به، فإن الذي قتله به كان مستأمنًا لأنه كان رسولًا، وعند أبي حنيفة لا يقتل المسلم بالرسول الكافر، وجواب الحنفي أن يقول: إنه لما قتل المسلم بالرسول دل على أنه بالذمي أولى أن يُقتَل، ثم نُسِخَ ذلك في الرسول وبقي في الذمي على مقتضاه[2].

ومثاله كذلك: أن يستدل الظاهري على جواز التقصير في ثلاثة أميال بما روي عن النبي ﷺ **أنه صلى العصر بذي الحليفة ركعتين**[3].

---

(1) أخرجه الدارقطني، وقال: لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث، وروي مرسلا من طريق عبد الرحمن بن البليماني، وعن عبد الله بن عبد العزيز الحضرمي، أخرجهما أبو داود في مراسيله، وقد أوفى الحافظ الزيلعي على الغاية في الكلام على هذا الحديث، فانظر: نصب الراية، ج: 4، ص: 335 ، (الواضح، لابن عقيل، تحقيق وتخريج: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج: 2، ص: 171، هـ: 2).

(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 187 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 171 - 172 .

(3) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب يقصر إذا خرج من موضعه، رقم: 1027 ، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم: 1114 ، وسنن الترمذي، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب ما جاء في التقصير في السفر، رقم: 501 ، سنن النسائي، كتاب الصلاة، باب عدد صلاة الظهر في الحضر، رقم: 465 ، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في وقت الإحرام، رقم: 1510 ، كلهم يروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

فَيُعْتَرَضُ عليه بأن يقال له: أنت لا تقول بمقتضى الحديث، لأن عندك لا يجوز القصر إلا في غزو أو حج أو عمرة، وليس في السفر إلى ذي الحليفة شيء من ذلك، فكيف يستقيم لك الاستدلال بهذا الحديث؟!

وطريق الظاهري في الجواب عن هذا الاعتراض، أن يقول: إن هذا الحديث يقتضي أمرين: أحدهما جواز القصر في مثل هذه المسافة، والثاني جواز القصر في غير حج أو عمرة، ثم دل الدليل على إبطال الثاني وبقي الأول على أصله في الجواز[1].

المطلب الثاني: الاعتراض على الاستدلال بالفعل من جهة المنازعة في مقتضاه

وهذا النوع من الاعتراض يتوجه على الاستدلال بفعل النبي ﷺ من طريقين:

1 - **أن ينازعه في ما فعل**: وذلك مثل أن يستدل الشافعي في تكرار مسح الرأس في الوضوء بما روي أن النبي ﷺ توضأ ثلاثًا ثلاثًا وقال: **(من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث بهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه)**[2].

فيقول الحنفي معترضًا: قول الراوي: «توضأ ثلاثا»، معناه: غسل، لأن الوضوء في اللغة هو النظافة وما تحصل به الوضاءة، وذلك إنما يحصل بالغسل دون المسح.

والجواب عن هذا الاعتراض يكون من وجهين:

أحدهما: أن يبين المستدل أن الوضوء في عرف الشرع هو الغسل والمسح جميعًا، وفي اللغة عبارة عن الغسل، فوجب حمله على عرف الشرع.

والثاني: أن يبين بالدليل من جهة السياق أو غيره أن المراد به الغسل والمسح، مثل أن يقول الشافعي في جوابه: لما كان قوله في الأولى: توضأ مرة مرة، رجع

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 128 .
(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثًا ثلاثًا، رقم: 155 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، رقم: 332 ، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب بأي اليدين يتمضمض؟ رقم: 84 ، وأحمد في مسنده، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب مسند عثمان بن عفان، رقم: 395 .

إلى مسح الرأس مع غسل الأعضاء، وجب أن يكون قوله: ثم توضأ مرتين مرتين، راجعًا إلى جميع الأعضاء دون أن يخرج الرأس من الثانية والثالثة، وقد انتظمها الحديث[1].

ومثاله كذلك: أن يستدل المالكي على أن الموالاة شرط في صحة الوضوء، بما روي عن النبي ﷺ أنه توضأ مرة، وقال: (**هذا وضوء من لا يقبل الله منه صلاة إلا به**)[2]، ولا يجوز أن يكون وضؤوه ذلك متفرقا لإجماع الأمة على أن الموالاة أفضل، فلم يبق إلا أنه والى الطهارة.

فيعترض المخالف بأن يقول: إنما كان قوله ذلك راجعًا إلى عدد الأفعال دون موالاتها وسائر هيئاتها، والدليل على ذلك أنه علق الحكم على مرة، ولو أراد به الموالاة لعلق الحكم عليه.

وجواب المالكي عن هذا الاعتراض أن يقول: أن الحكم إنما علقه النبي ﷺ بالوضوء فقال: (**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به**)، وهو يشتمل على عدد الأفعال وصفاتها من الموالاة وغيرها، فيجب أن يحمل على جميعها إلا أن يخص الدليل بعضها[3].

2 - **التسليم بالاستدلال بالفعل مع المنازعة في مقتضاه**: وذلك مثل أن يستدل الشافعي أو الحنبلي في وجوب الاعتدال في الركوع والسجود بأن النبي ﷺ فعل ذلك.

فيعترض المخالف بأن فعل النبي ﷺ لا يقتضي الوجوب.

والجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أولها: أن يقول المستدل: فِعل النبي ﷺ عندي يقتضي الوجوب.

والثاني: أن يقول: هذا بيان لمجمل واجب في القرآن، وبيان الواجب واجب.

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 188 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 173 .

(2) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في الوضوء مرة ومرتين وثلاثا، الحديث رقم: 413 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص: 129 .

والثالث: أن يقول: قد اقترن به أمر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(صلوا كما رأيتموني أصلي)**[1]، والأمر يقتضي الوجوب، ومثاله كذلك: استدلال المالكي في وجوب استيعاب الرأس في الوضوء بما روي عن النبي ﷺ **أنه توضأ فمسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه**[2]، وأفعاله ﷺ تقتضي الوجوب.

فيعترضه الحنفي بأن يقول: هذا لا يصح الاحتجاج به، لأن أفعال النبي ﷺ لا نسلم أنها تقتضي الوجوب، وإنما تقتضي الاستحباب، ومسح كل الرأس عندنا مستحب وليس بواجب.

والجواب[3] أن يقول المالكي: إن أفعال النبي ﷺ عندنا على الوجوب، بدليل قوله تعالى: ﴿... وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ...﴾[4]، ولا خلاف أن أفعاله إذا كانت بيانا للمجمل الواجب إنما تكون على الوجوب، وهذا بيان للمجمل من قوله ﷺ: **(لا تقبل صلاة بغير طهور)**[5]، وفي رواية: **(لا يقبل الله صلاة بغير طهور)**[6].. وكذلك فإنه إذا دل الدليل على أن بعض أفعاله في الوضوء على

---

(1) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة كذلك، رقم: 595 ، وفي كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، رقم: 5549 ، وفي كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد، رقم: 6705 ، والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: 1225 .

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله، رقم: 179 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب في وضوء النبي ﷺ رقم: 346 ، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب حد الغسل، رقم: 96 ، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي ﷺ رقم: 103 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في مسح الرأس، رقم: 428 ، وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند المدنيين أجمعين، باب حديث عبد الله بن زيد بن عاصم المازني، رقم: 15836 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 128، 130 .

(4) سورة الأعراف، من الآية: 158 .

(5) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم: 329 ، والترمذي في سننه، كتاب الطهارة عن رسول الله، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور، رقم: 1 .

(6) رواه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم: 139 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور، رقم: 269 ، والدارمي في سننه، كتاب الطهارة، باب لا تقبل الصلاة بغير طهور، رقم: 683 .

الاستحباب، لا يمنع ذلك من حمل سائرها - عند الإطلاق - على الوجوب، فإن بعض أوامره تحمل - بدليل - على الندب، وإن كان سائرها يحمل - عند الإطلاق - على الوجوب، وكذلك فإن بعض أفعاله في الصلاة يحمل على الندب بدليل، وإن كان سائرها يحمل على الوجوب عند عدم دليل الندب بما روي عنه ﷺ أنه قال: (**صلوا كما رأيتموني أصلي**)(1).

المطلب الثالث: الاعتراض على الاستدلال بفعل النبي بدعوى الإجمال

وذلك أن يكون الفعل الصادر عن النبي ﷺ محتملًا لوجهين، دون أن يكون هناك دليل يرجح أحدهما على الآخر، وليس في سياق الرواية قرينة تنبئ عن رجحان أحد الوجهين، فيدعي المعترض إجماله ليمنع المستدل من الاحتجاج به.

من ذلك: أن يستدل الشافعي على الصلاة على القبر بعد أن صلى على الميت، بما روي عن النبي ﷺ **أنه صلى على قبر امرأة سوداء كانت تقم المسجد**(2).

فيعترضه المالكي قائلًا: لا يصح الاحتجاج بهذا الخبر لأننا لا نمنع الصلاة على كل قبر، وإنما نمنع الصلاة على قبر من صُلِّيَ عليه قبل دفنه ونجيز الصلاة على قبر من لم يُصَلَّ عليه، ولا نعلم أن هذه المرأة صُلِّيَ عليها قبل الدفن، فيحتمل أن يكون قد صلي عليها ويحتمل ألا يكون صلي عليها، وإذا احتمل الأمرين وجب التوقف حتى يقع البيان(3).

ومثاله أيضًا: أن يستدل الشافعي في طهارة المني بأن عائشة رضي اللَّه عنها قالت: «**كنت أفرك المني من ثوب رسول اللَّه ﷺ وهو يصلي عليه**»(4)، فلو كان

---

(1) انظر تخريجه في الصفحة السابقة.

(2) انظر: صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الخدم للمسجد، رقم: 440 ، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، رقم: 1588 ، سنن ابن ماجه، كتاب ما جاء في الجنائز، رقم: 1516 ، 1520 .

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 130 - 131 .

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما بلفظ: «**كنت أفرك المني من ثوب رسول اللَّه ﷺ، فيصلي فيه**»، رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب المني يصيب الثوب، رقم: 317 ، وبلفظ: «**كنت أفرك المني من ثوب النبي ﷺ ثم يذهب بصلي فيه**»، رواه أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة، رقم: 23789 .

المني نجسًا لقطع النبي ﷺ الصلاة.

فيقول الحنفي معترضًا: هذا الحديث مجمل، لأنه متعلق بعين، فيحتمل أنه كان قليلا ويحتمل أنه كان كثيرًا، فوجب التوقف فيه.

والجواب أن يبين المستدل بالدليل أنه كان كثيرًا، لأن عائشة احتجت بهذا الخبر على طهارته، فلا يجوز أن يُحتج بما يُعفى عنه، ولأنها أخبرت عن دوام الفعل وتكراره، ويبعد مع التكرار أن يكون ذلك قليلًا مع الكثرة[1].

المطلب الرابع: الاعتراض على الاستدلال بفعل النبي بدعوى المشاركة في الاستدلال به

وذلك مثل أن يستدل المالكي أو الحنفي في جواز ترك قسمة الأراضي المغنومة **بأن النبي ﷺ ترك قسمة بعض خيبر**[2]، ولو كان ذلك واجبًا لما تركه عليه الصلاة والسلام.

فيعترض عليه الشافعي أو الحنبلي، بأن يقول: هذا دليل مشترك بيننا، وكما أنه حجة لكم فهو حجة لنا أيضًا، إذ أنه عليه الصلاة والسلام إذا كان ترك قسمة البعض فقد قسم البعض الآخر، وإن جاز لكم أن تتعلقوا بما ترك، جاز لنا أن نتعلق بما قسم.

والطريق في الجواب عنه، أن يقول المستدل مالكيًا كان أو حنفيًا: إن القسمة تجوز عندنا إذا رأى الإمام ذلك مصلحة وأداه اجتهاده إلى ذلك، وأنتم توجبون القسمة على كل حال، ولو كان ذلك واجبا لما جاز له الترك[3].

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 191 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 174 .

(2) انظر: صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب إذا قال رب الأرض أقرك ما أقرك الله ولم يذكر أجلا، رقم: 2170 ، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، رقم: 2899 .

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 192 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 131 ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج: 2، ص: 175 .

المطلب الخامس: الاعتراض على الاستدلال بفعل النبي باختلاف الرواية

وذلك مثل أن يستدل الحنفي في جواز نكاح المحرِم، بأن النبي ﷺ تزوج ميمونة، وهو محرم[1].

فيعترضه الشافعي أو الحنبلي قائلا: قد روي أنه تزوجها وهما حلالان[2].

والجواب عنه من أحد وجهين:

الأول: أن يجمع المستدل بين الروايتين إن أمكنه.

والثاني: أن يرجح روايته على رواية المخالف[3]..

ومن أمثلته كذلك: أن يستدل المالكي في أن التكرار في مسح الرأس غير مسنون، بما روي **عن النبي ﷺ أنه توضأ ثلاثا ومسح رأسه مرة واحدة**[4]؛ وهذا دليل على عدم سنية تكرار المسح.

فيعارضه الشافعي بما روي **أن النبي ﷺ توضأ ثلاثًا ومسح رأسه ثلاثًا**[5].

وطريق المالكي في الجواب عن هذا الاعتراض أن يبين أن التعلق بالرواية التي

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب تزويج المحرم، رقم: 1706، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحري نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم: 2528، والترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء في الرخصة في ذلك، رقم: 771 و772، والنسائي في سننه، كتاب النكاح، باب الرخصة في نكاح المحرم، رقم: 3219، وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، رقم: 1571.

(2) انظر: صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحري نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم: 2527، وسنن الترمذي، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية ترويج المحرم، رقم: 770.

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 193، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 175 - 176.

(4) انظر: صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين إلى الكعبين، رقم: 180، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب في وضوء النبي، رقم: 346، وسنن الترمذي، كتاب الطهارة عن رسول الله، باب ما جاء أن مسح الرأس مرة، رقم: 32، وسنن النسائي، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء، رقم: 94، وسنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي، رقم: 99.

(5) لم أقف على لفظ ينص على أنه ﷺ مسح رأسه ثلاثًا، لكن قد يوهم ذلك ما رواه البخاري عن عثمان رضي الله عنه، أنه دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرار ثم أدخل يمينه في الإناء فمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثًا ويديه إلى المرفقين ثلاث مرار ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: «**من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه**»، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثًا ثلاثًا، رقم: 155.

استدل بها أولى، فيقول: هذه رواية الحفاظ من أصحاب الحديث، وأما رواية الثلاث فلم تثبت عن النبي ﷺ ولا هي في الكتب الصحاح، وأيضًا فإن الرواية التي استدللنا بها يعضدها النظر، وذلك أن المسح مبني على التخفيف، والتكرار ضد التخفيف[1].

المطلب السادس: الاعتراض على الاستدلال بفعل النبي بدعوى النسخ

وذلك مثل أن يستدل الحنفي على أن سجود السهو في النقصان إنما يكون بعد السلام، بما روي عن المغيرة بن شعبة أنه سها، فقام في الركعتين الأوليين، فسبحوا له، فمضى، فلما فرغ من صلاته سجد سجدتين بعد السلام، ثم قال: **هكذا صنع رسول الله ﷺ**[2].

فيعترض المالكي أو الشافعي عليه بأن هذا منسوخ بما روى ابن بحينة أن النبي ﷺ **قام من اثنتين، فلما كان في آخر صلاته وانتظر الناس تسليمه، سجد سجدتين وهو جالس قبل السلام، ثم سلم**[3]، وقال الزهري: **كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ السجود قبل السلام**[4].. والآخِر من الفعلين ينسخ الأول منهما.

وطريق المستدل في الجواب عن هذا الاعتراض أن يتكلم على الناسخ بما يسقط الاعتراض به، أو يجمع بين الحديثين إن وجد إلى ذلك سبيلًا[5].

المطلب السابع: الاعتراض على الاستدلال بفعل النبي من جهة التأويل

وهذا الاعتراض يتجه إلى الاستدلال بالفعل من جهتين:

إحداهما: جهة اللفظ الذي حكي به الفعل.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 132 .

(2) رواه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإمام ينهض في الركعتين ناسيا، رقم: 332 .

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب من لم ير التشهد الأول واجبا، رقم: 786 .

(4) السنن الصغرى للبيهقي، ج: 1، ص: 316 ، (نقلًا عن: تخريج عبد الله التركي على الواضح لابن عقيل، ج: 2، ص: 176، هـ: 4).

(5) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 194 - 195 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 132 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 176 .

والثانية: جهة الحال التي وقع فيها الفعل.

1 - فأما من جهة اللفظ الذي حكي به الفعل:

فمثاله: أن يستدل الحنفي بما روي **أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم**[1].

فيعترض عليه المالكي أو الشافعي أو الحنبلي، قائلا: يحتمل أن يكون المراد أنه تزوج وهو في الحرم، فإنه يقال لمن كان داخل الحرم؛ محرم.. وإذا احتمل اللفظ كلا المعنيين، لم يصح حمله على أحدهما إلا بدليل.

والطريق للحنفي في الجواب عن هذا الاعتراض، أحد أمرين: أن يسقط التأويل ويبين أن اللفظ لا يحتمله، أو أن يتكلم على دليل التأويل ليسلم له الظاهر ويستقيم له ترجيح المعنى الذي استدل له[2].

2 - وأما من جهة الحال التي وقع فيها الفعل:

فمثل أن يستدل الشافعي في جواز مسح بعض الرأس بما روي عن **النبي ﷺ أنه توضأ فمسح ناصيته وعمامته**[3].

فيعارضه المالكي قائلًا: يجوز أن يكون فعل ذلك لمرض ألم به، ثم يثبت بالدليل وجوب مسح جميع الرأس[4].

المطلب الثامن: الاعتراض على الاستدلال بالفعل بالمعارضة

والمعارضة قد تكون بظاهر أو بعلة.

أ - المعارضة بالظاهر:

والظاهر قد يكون فعلًا، وقد يكون قولًا.

أ - 1 - فأما الفعل: فمثل أن يستدل المالكي أو الشافعي على رفع اليدين إلى

---

(1) سبق تخريجه، في ص: 405 .

(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 195 - 196 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 133 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 177 .

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، رقم: 198 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب المسح علي الناصية والعمامة، رقم: 411 ، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب كيف المسح على العمامة، رقم: 108 ، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، رقم: 129 .

(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 133 .

المنكبين في تكبيرة الإحرام بالصلاة، بما روي أن النبي ﷺ **رفع يديه حذو منكبيه**[1].

فيعارضه الحنفي بما روى وائل بن حجر أن النبي ﷺ **رفع يديه حيال أذنيه**[2].

والجواب عن هذا الاعتراض، إما أن يكون بالجمع بين الدليلين، فيحمل ما رواه أبو حميد على الكفين، وما رواه وائل على أطراف الأصابع أنها بلغت الأذنين، ليكون ذلك جمعًا بين الخبرين واستعمالًا للدليلين.. أو يكون الجواب بالترجيح، بأن يقول: حديثنا أولى، فإنه رواه مع أبي حميد عشرة من أصحاب النبي ﷺ ووافقوه عليه، فهو بالصواب أولى[3].

أ - 2 - وأما المعارضة بالقول: فمثل أن يستدل المالكي على أن استيعاب مسح الرأس واجب في الوضوء بما روي عن النبي ﷺ **أنه مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى الموضع الذي منه بدأ**[4].. فيعارضه المخالف بقوله تعالى: ﴿... وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ...﴾[5]، والباء تقتضي التبعيض في كلام العرب.

والطريق في الجواب عن ذلك أن يمنع المالكي، وهو المستدل، ما ذكره

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إلى أين يرفع يديه؟، رقم: 696 ، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين، رقم: 586 - 587 ، والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في رفع اليدين عند الركوع، رقم: 237 ، والنسائي في سننه، كتاب الافتتاح، باب العمل في افتتاح الصلاة، رقم: 866 ، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة، رقم: 6199، 6120 ، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب رفع اليدين إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، رقم: 848، 850 ، والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في رفع اليدين في الركوع والسجود، رقم: 1222 .

(2) انظر: صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وضع اليد اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الإحرام، ، رقم: 608 ، وسنن النسائي، كتاب الافتتاح، باب رفع اليدين حيال الأذنين، رقم: 869 ، وسنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة، رقم: 625 ، وسنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب رفع اليدين إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، رقم: 857 ، وسنن الدارمي، كتاب الصلاة، باب صفة صلاة رسول الله ﷺ، رقم: 1323 .

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 197 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 133 - 134 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 177 - 178 .

(4) سبق تخريجه، في ص: .

(5) سورة المائدة، من الآية: 6 .

المعترض، ليسلم له دليله، فيبين أن الباء لا تقتضي التبعيض في كلام العرب وإنما هي بحسب مقتضى الكلام، وإذا ثبت ذلك لم يكن بين القول والفعل تعارض[1].

ب - المعارضة بعلة قياس:

وذلك أن الفعل لا يخلو أن يكون محتملًا أو غير محتمل.

ب - 1 - **فأما الفعل المحتمل**، فمثل أن يستدل المالكي على أن مسح الرأس في الوضوء لم يشرع فيه التكرار، بما روي عن النبي ﷺ **أنه توضأ ثلاثًا ثلاثًا ومسح رأسه مرة واحدة**[2].

فيعارضه الشافعي، قائلًا: هذا يحتمل الجواز، ويحتمل أن يكون ذلك حكمه، فيحمل على الجواز بدليل أنه عضو من أعضاء الطهارة، فشرع فيه التكرار كاليدين.

والطريق في الجواب عنه أن يبين المالكي أنه لا يكون ذلك للجواز، لأنه قد شرع في الطهارة على أكمل وجوهها، ولما عدل في الرأس إلى المرة الواحدة علمنا أن المراد بذلك بيان حكمه[3].

ب - 2 - **وأما الفعل غير المحتمل**، فمثاله أن يستدل المالكي في الخارج من غير السبيلين أنه لا ينقض الوضوء بما روى جابر **أن النبي ﷺ كان في غزوة ذات الرقاع فرمي رجل بسهم فنزفه الدم فركع وسجد ومضى في صلاته**... وقال ابن عمر والحسن فيمن يحتجم: ليس عليه إلا غسل محاجمه[4].

فيعارض الحنفي هذا الاستدلال بأن الدم نجاسة خارجة من البدن، فأوجب

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 134 .

(2) روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن زيد أنه سئل عن وضوء النبي ﷺ، فدعا بتور من ماء فتوضأ لهم وضوء النبي ﷺ، فأكفأ على يده من التنور فغسل يديه ثلاثًا ثم أدخل يده في التنور فمضمض واستنشق واستنثر ثلاث غرفات ثم أدخل يده فغسل وجهه ثلاثًا ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين ثم أدخل يده فمسح رأسه فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة ثم غسل رجليه إلى الكعبين، (صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين إلى الكعبين، رقم: 180).

(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 134 - 135 .

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر.

الوضوء كالبول، وجواب المالكي عن هذا الاعتراض أن القياس لا يعارض النص الذي لا يحتمل التأويل، فيسقط الاعتراض[1].

***

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 135 .

الفصل الثالث

الجدل في الاستدلال بالقياس

توطئة:

شاع الاستدلال بالقياس حتى صار أكثر الأدلة استعمالًا، وخاصة عند عدم وجود نص من الكتاب أو السنة، وما ذ لك إلا لغناه وثرائه وتنوع صوره وكثرة تطبيقاته، لذلك لم يكن غريبًا أن يكون أبرز الأدلة التي يدور حولها الجدل، وأكثرها إثارة للاعتراضات بين الأصوليين.

وإذا نحن استقرينا صور الاعتراضات الواردة على القياس في مؤلفات علماء أصول الفقه، نجدها:

- إما اعتراضات على الاستدلال به من جهة حجيته.
- أو اعتراضات على جملة أركان القياس.
- أو اعتراضات على العلة من جهة التأثير.
- أو اعتراضات عليها من جهة الطرد.

ونتناول كل نوع من هذه الأنواع في مبحث مستقل، كل مبحث تنضوي تحته مجموعة من المطالب، بحسب صور الاعتراضات المتعلقة بكل نوع.

*** * ***

المبحث الأول

الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالقياس من جهة الحجية

وهذه الاعتراضات يُتوجه بها من قبل نفاة القياس ومثبتيه في آن واحد.

فأما من جهة نفاة القياس، فإنهم يعترضون على كل حكم أراد المستدل إثباته بالقياس، لأنه عندهم ليس بحجة، ويقولون: لا يصح إثبات حكم به أصلًا، وقد أوفى الأصوليون في الرد على هؤلاء بما حشدوه من أدلة لإثبات الاحتجاج بالقياس، مما تجد تفاصيله في كتب الأصول[1].

وأما من جهة مثبتي القياس، فهم غير متفقين على استعمال القياس والاستدلال به في كل المجالات، فهناك مجالات عديدة وقع الاختلاف في إجراء القياس فيها.

المطلب الأول: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات الأصول

أي أن يستدل بعض الأصوليين بالقياس لإثبات قاعدة أصولية في مذهبه، فيُعترض عليه بعدم صلاحية القياس لإثبات القواعد الأصولية، فهو إنما يصلح لإثبات الفروع لا غير، أو أن يستدل به المستدل في أمر لا يصلح فيه إلا القطع، فيُعترض عليه بأن القياس مظنون ولا يستدل به فيما لا يقبل فيه إلا القطع.

فالمسألة محل خلاف بين الأصوليين، يقول الباجي، وهو مالكي:

«يجوز إثبات الأصول بالقياس، وقال بعض أصحاب أبي حنيفة لا يجوز ذلك»[2].

---

(1) من شاء التفصيل في شأن الخلاف حول حجية القياس وأدلة كل فريق في المسألة، فليرجع مثلًا إلى: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ج: 2، ص: 705 - 724 ، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ج: 7، ص: 62 ، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ج: 4، ص: 1280 ، شرح اللمع، للشيرازي، ج: 2، ص: 760 ، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 1، ص: 178 ، إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 531 - 552 ، البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 2، ص: 753 ، وغيرها من كتب الأصول.

(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي ص: 631 - 632 .

وهو ما يعني أن الاستدلال بالقياس في إثبات الأصول سيثير الاعتراض عليه ممن يقولون بعدم جوازه، وذلك مثل استدلال المالكية على أن إجماع التابعين حجة، لأنه إجماع من أهل عصر من أعصار المسلمين على حكم الحادثة.

فيخالفهم من يقول: هذا من إثبات الأصول بالقياس، وذلك غير جائز، لأن طريق إثبات هذا الأصل الدليل القطعي، وطريق القياس لا يفيد سوى الظن، فلا يجوز أن يثبت به ما طريقه العلم والقطع.

وجواب المالكية: أن ذلك جائز، إذا كانت علة الأصل مقطوعًا بها، و«إنما يكون القياس طريقًا إلى الظن إذا كانت علته مظنونة، فأما إذا كانت علته معلومة، ودل الدليل على صحتها على وجه يوجب العلم، جاز أن يثبت به ما طريقه العلم»[1].

ومثاله أيضًا، أن يستدل شافعي على إثبات كون البسملة من الفاتحة وكل سورة، بأنها مكتوبة في المصاحف بلا نكير، متلوة في المحاريب بغير تغيير، فهي كسائر الآي من السور.

فيعارضه حنفي أو مالكي أو حنبلي بأنك احتججت بالقياس في غير موضعه، لأنه دليل ظني، وقد استدللت به في محل لا يقبل فيه إلا الدليل القطعي[2].

فيجيب الشافعي بأن يقول: إنني غير مستدل بقياس، لكني مستدل بدليل قطعي، وهو الإجماع، وقال بعضهم: إني مستدل بعلة توجب العلم، وهي إجماعهم على كتابتها في المصاحف، وتلاوتهم لها في المحاريب، فإذا كانت علة توجب العلم، ثبت بها ما طريقه العلم[3].

المطلب الثاني: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات الأسماء واللغات

معلوم أن الأصوليين لم يتفقوا في شأن إثبات الأسماء واللغات بالقياس، فذهب

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 152.
(2) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني، ص: 714 - 715.
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 192 - 193.

بعض الشافعية إلى جوازه، منهم الشيرازي والرازي والبيضاوي، وأنكره الحنفية وجماعة من الأصوليين منهم القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وأكثر الشافعية[1].

وقد حدد محمد حسن هيتو محل النزاع في المسألة، فقال:

«اعلم أن محل الخلاف في هذه المسألة في الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجودًا وعدمًا، كالخمر فإنها اسم للمسكر المعتصر من العنب، وهذا الاسم دائر مع الإسكار - وجودًا وعدمًا - فهل يقاس عليه النبيذ في كونه مشاركًا له في وصف الإسكار ويقال له خمر، فتثبت له جميع أحكام الخمر؟ فيه الخلاف.

فليس الخلاف في أسماء الأعلام لأنها غير معقولة المعاني، ولا فيما ثبت بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول، ولا فيما ثبت تعميمه بالوضع نحو أسماء الفاعلين، والمفعولين، وأسماء الصفات كالعالم والقادر، لأنها واجبة الاطراد نظرًا إلى تحقيق معنى الاسم، فإن اسم العالم لمن قام به العلم، فإطلاقه على كل من قام به العلم بالوضع لا بالقياس»[2].

وما دامت المسألة محل خلاف بهذه الصورة، فلا ريب أن يكون استدلال بعض العلماء بالقياس في إثبات الأسماء واللغات مثارًا للجدل والاعتراض.

وذلك مثل استدلال الشافعي على أن لفظ (التسريح) صريح في الطلاق، بالقياس على لفظ (الطلاق).

أو يستدل الشافعي أو الحنبلي في أن نبيذ التمر يسمى خمرًا بالقياس على عصير العنب، باعتبار مخامرته للعقل وتغطيته له وفعله كفعل الخمر، فيعترض الحنفي أو المالكي قائلًا: هذا إثبات لغة بالقياس، وذلك لا يجوز، لأن اللغة إنما طريقها التوقيف والإجماع.. والأسماء واللغات مفروغ منها، وذلك إما بالإلهام

(1) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي وولده، ج: 3، ص: 33 ، تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 50 .

(2) من تعليق للدكتور محمد حسن هيتو على هامش كتاب: التبصرة في أصول الفقه، للإمام أبي إسحاق الشيرازي، نشر: دار الفكر - دمشق، ط: 1، 1400 هـ، 1980 م، ص: 444 .

والتعليم من اللّه سبحانه لآدم، حيث علمه أسماء الأشياء، والأعمال كلها داخلة فيها، أو من حيث إن أهل اللغة لم يتركوا شيئًا إلا وقد وضعوا له اسمًا، فلم يبق للقياس مساغ.

والجواب للشافعي أو الحنبلي أن يقول، أن إثبات اللغة بالقياس جائز، وهو أصل عندنا[1].

المطلب الثالث: الاعتراض على الاستدلال بالقياس فيما طريقه العادة والتجربة

الاتجاه الغالب عند الأصوليين أن القياس لا يجري في الأمور العادية، ولا يكون حجة فيها، لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، فليس لها ضوابط يمكنه تحققه في غيرها، والقياس مبني على وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه، فامتنع القياس في العادات لأجل ذلك[2].

وقد ذهب الإمام أبو إسحاق الشيرازي إلى التفصيل في المسألة، فقال:

«أما ما طريقه العادة والخلقة والجبلة، فعلى ضربين: ضرب عليه أمارة، وضرب لا أمارة عليه.

فأما الضرب الذي عليه أمارة، فيجوز إثباته بالقياس، وذلك مثل الشعر هل تحل فيه الروح أم لا؟ ومثل الحامل هل تحيض أم لا؟ فإن على هاتين المسألتين أمارة، ألا ترى أنا في مسألة الشعر والعظم نستدل بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء وهم يقيسون على أغصان الشجر من حيث أنه لا يحس ولا يألم؟ فكل واحد منا يتعلق في ذلك بأمارة دالة على الحكم، وهكذا نحن نستدل في مسألة الحامل أنها تحيض؛ أن الحمل لو كان يمنع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة، ألا ترى أن الصغر لما منع أحدهما منع الآخر، فكذلك الكبر والرضاع لما لم يمنع

---

(1) **المعونة في الجدل**، للشيرازي، ص: 226، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، للباجي، ص: 154، **الواضح في أصول الفقه**، لابن عقيل، ج: 2، ص: 194 - 195.

(2) انظر: **الإبهاج في شرح المنهاج**، للسبكي وولده، ج: 3، ص: 36، **تهذيب شرح الأسنوي**، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 55.

أحدهما لم يمنع الآخر؟ وهم يقولون: لو كان هذا دم حيض لانقطعت به العدة وحرم الطلاق.

وأما الضرب الذي لا أمارة عليه، وذلك كإثبات أقل الحيض وأكثره فما أشبه ذلك مما طريقه العادة والخلقة ولا أمارة عليه، فلا مدخل للقياس فيه»[1].

ومع هذا الاتجاه الغالب إلى رفض الاستدلال بالقياس في إثبات العادات، فقد ضرب الباجي مثالًا للاستدلال به والاعتراض عليه.

وذلك أن يستدل المالكي في أن الحامل تحيض بالقياس، مبررا ذلك بأن الحمل عارض لا يمنع دم الاستحاضة، فلم يمنع دم الحيض كالرضاع.. أو أنه دم رأته في وقته على صفته ونعته فكان حيضًا، كالدم الذي تراه غير الحامل.

فيقول الحنفي أو الحنبلي معترضًا: هذا إثبات أمر طريقه العادة والتجربة، فلا يجوز إثباته بالقياس[2].. والجواب أن يقول المستدل: أسلم أنه لا يجوز أن يثبت من ذلك بالقياس مالا أمارة عليه ولا دلالة، فأما إن كانت عليه أمارة ودلالة فإن ذلك جائز، وذلك أن دم الحيض ودم الاستحاضة دمان متشاكلان لا يرى أحدهما إلا من يرى الآخر، فالصغيرة لا ترى دم الحيض ولا دم الاستحاضة، لكنها إذا أصبحت ممن تحيض فإنها ترى دم الحيض ودم الاستحاضة، فإذا يئست من المحيض ارتفع دم الحيض وارتفع دم الاستحاضة، فلما أثبتت العادة والتجربة أنهما على طريق واحد في الوجود، وكان الحمل لا يمنع أحدهما وهو الاستحاضة، دل على أنه لا يمنع الآخر[3].

وقد ذهب التلمساني[4] المالكي إلى نصرة مذهب الحنفية في هذه المسألة،

---

(1) شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 2، ص: 797 - 798 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 152 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 197 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 152 .
(4) هو الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني، ولد سنة 710 هـ وتوفي سنة: 771هـ، كان من فحول العلماء وأعلام الصلاح والتقوى، من مؤلفاته: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مثارات الغلط في الأدلة، شرح جمل الخونجي، (راجع ترجمته المفصلة في كتابه: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، المقدمة المطولة التي كتبها الدكتور محمد علي فركوس محقق الكتاب).

وقال في التعليق على مسألة قياس دم الحيض بالنسبة للحامل على دم الاستحاضة: «هذا قياس العادة، والعادة قد تختلف»[1].

المطلب الرابع: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات الأبدال

ذهب عامة المالكية وأغلب الشافعية إلي جواز إثبات الأبدال بالقياس، وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز إثباتها بالقياس[2]، لذلك فإن استدلال مالكي أو شافعي بالقياس في إثبات الأبدال، سيثير اعتراض الحنفي بدعوى عدم جواز هذا الاستدلال، وذلك مثل أن يستدل المالكي أو الشافعي في أن المحصر في الحج ينتقل إلى الصوم إذا لم يجد الهدي، بإجراء القياس، وذلك أنه هدي يتعلق وجوبه بالإحرام، فجاز الانتقال عنه إلى الصوم، فيقول الحنفي: هذا إثبات بدل بالقياس، ولا يجوز إثبات الأبدال بالقياس، فإن ما يقوم مقام الغير في المصلحة لا يعلم بالقياس وإنما طريقه التوقيف.. والجواب أن يقول المستدل، عندنا يجوز ذلك، ثم إنكم تناقضون أنفسكم في هذا، فإنكم قستم في إجازة الوضوء بالنبيذ على الوضوء بالماء، وهذا إثبات بدل بالقياس، فسقط ما قلتموه[3].

المطلب الخامس: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات المقدرات

هذه مسألة خلافية أيضًا، فقد ذهب الشافعية إلى جواز إثبات المقدرات بالقياس، لكن أصحاب أبي حنيفة قالوا: لا يجوز إثبات المقدرات بالقياس[4].

وعليه فإن الاستدلال بالقياس في إثبات المقدرات، سيكون محل اعتراض من قبل المخالفين، وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن سرقة ربع دينار يجب بها القطع، بأن الدينار قدر يحقن الكافر به دمه، فوجب أن يتعلق القطع بسرقة ربعه كالأربعة دنانير.

ومثل أن يستدل الشافعي في حد البلوغ: إن السنة السادسة عشرة سنة يحكم

(1) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص: 714 .
(2) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 628 - 629 .
(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 226 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 154 .
(4) انظر: شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، ج: 2، ص: 791 .

فيها ببلوغ الجارية، فيحكم فيها ببلوغ الغلام كالثامنة عشرة، فيقول الحنفي: هذا إثبات مقدر بالقياس، وذلك لا يجوز، لأن تعلق الحكم بقدر دون قدر طريقه التوقيف أو الاتفاق، لا الاجتهاد أو القياس، والجواب للشافعي أن يقول: إن إثبات المقدرات عندنا جائز بالقياس، ثم إن الحنفية يناقضون أنفسهم في هذا إذ قدروا الخرق في الخف بثلاثة أصابع، قياسًا على المسح؛ كما قدروا العدد في الجمعة بأربعة بالقياس، وليس في ذلك شيء من التوقيف أو الاتفاق[1].

المطلب السادس: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات الحدود

والخلاف في هذه المسألة أيضًا، كالخلاف في التي قبلها، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز الاستدلال بالقياس في إثبات الحدود، وخالف الحنفية فقالوا بعدم جوازه[2].

وهو ما يدعو أيضًا إلى اعتراضهم على من يستدل بالقياس في إثبات الحدود.

وذلك مثل استدلال المالكي أو الشافعي في إيجاب الحد في اللواط قياسًا على الزنا.

فيعترض الحنفي بأن هذا إيجاب حد بالقياس، وذلك لا يجوز، لأن المعصية التي يحتاج في الزجر عنها إلى الحد لا تعلم بالاجتهاد، وإنما تعلم بالتوقيف أو الاتفاق، فلا يجوز إثباتها بالقياس.

والجواب أن يقول المستدل: إن إثبات الحدود بالقياس عندنا جائز، ثم إنكم ناقضتم في هذا، إذ أوجبتم الحد على ردع قطاع الطريق قياسًا على الردع في الغنيمة، فبطل ما اعترضتم به[3].

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 227 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 153 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 198 - 199 .

(2) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ج: 5، ص: 349 ، تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 48 .

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 227 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 153 - 154 .

المطلب السابع: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات الكفارات

وهذه المسألة كذلك، الخلاف فيها كالخلاف في سابقتيها، حيث يذهب جمهور الأصوليين إلى جواز إثبات الكفارات بالقياس، ويعارض الحنفية ذلك، ذاهبين إلى عدم الجواز، ومعترضين على هذا النوع من الاستدلال.

وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن من حفر بئرًا في طريق المسلمين، فوقع فيها رجل فمات، وجبت عليه الكفارة، بأن هذا قتل يجب به دية كاملة، فوجبت به الكفارة كمن باشر القتل الخطأ.

أو أن يستدل الشافعي في إيجاب الكفارة في القتل العمد بالقياس على إيجابها في القتل الخطأ.

فيعترض الحنفي قائلًا: هذا إثبات كفارة بالقياس، وذلك لا يجوز، فإن الكفارة تراد لتغطية المآثم، ومقدار ما يغطي المآثم لا يعلم بالاجتهاد، وإنما يثبت بتوقيف أو اتفاق.

والجواب أن يقول المستدل، عندنا يجوز إثبات الكفارات بالقياس، ثم إن الأحناف ناقضوا أصلهم هذا بإثبات الكفارة على من أفطر بالأكل في رمضان، قياسًا على من أفطر بالجماع، مع أنه ليس في ذلك توقيف أو اتفاق[1].

المطلب الثامن: الاعتراض على الاستدلال بالقياس في إثبات جمل الأصول

مذهب جمهور الأصوليين جواز إثبات جمل الأصول بالقياس، وقد خالف في ذلك بعض الحنفية وبعض المعتزلة، فقالوا: لا يجوز إثبات حمل الأحكام بالقياس وإنما يجوز إثبات التفاصيل[2].

ولذلك من الطبيعي أن الاستدلال بالقياس في إثبات جمل الأصول ممن يرون جوازه، سيثير الاعتراض عليه من قبل الذين يرون عدم جوازه.

وذلك مثل أن يستدل المالكي أو الشافعي في إثبات جواز المساقاة قياسًا على المضاربة، أو بأن النخل مال يزكو بالعمل، فإذا لم تجز إجارته لمنفعته المقصودة،

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 228، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 153.
(2) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ج: 2، ص: 91، المحصول، للرازي، ج: 5، ص: 348.

جاز أن يعامل عليه ببعض الثمار الخارج منه، قياسًا على الدراهم والدنانير.

فيقول الحنفي معترضا: هذا إثبات جملة أصل بالقياس، وهو لا يجوز، كما لا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس، ولا إثبات صوم شهر غير رمضان بالقياس، فيقول المستدل: يجوز عندنا إثبات الأصول والجمل بالقياس، كما يجوز إثبات تفاصيلها، وأما إثبات صلاة سادسة أو إثبات صوم شهر غير رمضان بالقياس، فإنما منع منه الإجماع والنص، ولولا ذلك لجاز إثباتهما بالقياس الصحيح إن وجد.. ثم إن الحنفية قد ناقضوا أصلهم الذي اعترضوا به، فاثبتوا وجوب الوتر بالقياس، وهو أصل، فسقط ما اعترضوا به[1].

* * *

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 229، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 152 - 153، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 200.

المبحث الثاني

الاعتراضات الواردة على عموم أركان القياس

وتتعلق هذه الاعتراضات بأركان القياس بصفة عامة، دون واحد منها على الخصوص، وهي على أنواع كما يلي:

المطلب الأول: الاعتراض عليه بأن ما جعل المستدل أصلًا لا يجوز أن يكون أصلًا

أي أن يعترض السائل على المستدل، بأن ما اعتبره أصلًا في القياس لا يجوز اعتباره أصلًا يقاس عليه، وهذا يتوجه على القياس من وجهين:

أ - أن يدعي المعترض أن أصل المستدل منسوخ:

ومثاله: أن يستدل الحنفي في جواز صوم رمضان بنية قبل الزوال، بأنه صوم متعلق بزمان معين، فصح بنية من النهار، كصوم عاشوراء.

فيقول المالكي معترضًا: هذا قياس على أصل منسوخ، فإن صوم عاشوراء قد نسخ، فلا يجوز أن يصير أصلًا للأحكام الثابتة.

وطريق الحنفي في الجواب أن يبين أن أصله لم ينسخ، وإنما نسخ وجوبه، وأصل الصوم باق، فصح القياس عليه[1].

ب - أن يدعي المعترض أن علة الأصل لا يمكن أن تعلم:

وذلك مثل أن يستدل الشافعي على أن الإحرام لا ينقطع بالموت، بأنه إحرام فلا ينقطع بالموت، كإحرام الرجل الذي وقصت به ناقته على عهد رسول اللّه ﷺ.

فيقول المالكي معترضًا: لا يصح القياس على هذا الأصل، لأن معنى القياس أن يشترك الفرع والأصل في علة الحكم المعلق عليهما، والعلة في الأصل أنه يبعث يوم القيامة ملبيًا، ولا طريق إلى معرفة ذلك إلا في زمان النبوة، وهذا قد انقطع، فبطل القياس على هذا الأصل[2].

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 155 .
(2) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.

المطلب الثاني: الاعتراض عليه بأن ما جعله حكمًا لا يجوز أن يكون حكمًا

وذلك على وجهين:

أ - الاعتراض على الحكم بكونه مجهولاً:

وذلك مثل أن يستدل المالكي على أنه لا يجوز إزالة النجاسة بالخل بأن هذه طهارة تراد للصلاة فأشبهت طهارة الحدث.. فيقول الحنفي: هذا حكم مجهول لم يبين في أي شيء شابه إزالة النجاسة في الوضوء، فيلحق هذا بالمجمل، فلا يصح العمل به، وأيضًا فإن الكلام يختلف باختلاف الحكم، فلما لم يتبين لم يمكن الكلام عليه.

وجواب المستدل أن يقول: إن هذا ليس بمجهول بل هو معلوم مبين، وذلك أن الخلاف إنما كان في إزالة النجاسة بالخل، فإذا قال: فأشبه الوضوء، علم أنه أراد به أنه لا يجوز ذلك بالخل كما لا يجوز به الوضوء، فقد تبين المراد وعرف المقصود، وما عرف بدلالة الحال، كان بمنزلة المنطوق به، ويخالف هذا المجمل من الألفاظ لأن ذلك لم يرد على حالة معقولة فيحمل عليها، وهذا ورد على حالة معقولة وحكم معروف، فرجع الإطلاق إليه.. وأما قولهم: إن الكلام يختلف باختلاف الحكم، فلا يمكنه أن يتكلم عليه قبل البيان.. فلا يصح، لأنه يفصل عليه، فيتكلم على ما يحتمله من الوجوه[1].

ب - الاعتراض على الحكم بعدم التساوي في الفرع والأصل:

ومثاله: أن يستدل المالكي على أنه لا يجوز بيع الأعيان الغائبة من غير صفة، بأن هذا عقد يجوز جنسه في معين وغير معين، فوجب أن يستوي فيه عدم الصفة وعدم التعيين، قياسا على الوصية.

فيقول الحنفي: هذا غير صحيح، لأنك تريد التسوية بين عدم الصفة وعدم التعيين في الأصل في تصحيحهما، أو تريد التسوية بينهما في إبطالهما في الفرع، وهذان حكمان متضادان، فلا يجوز أخذ أحدهما من الآخر.

والجواب، أن يقال: إن مثل هذا يجوز عندنا، لأنه من أصولنا.. ثم إن

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 162 .

التعليل في الأصل إنما هو للتسوية بين عدم الصفة وعدم التعيين في الأصل، وهذا المعنى موجود في الفرع؛ وأما تصحيح العقد أو إبطاله فلم نعرض له في العلة، ومتى استوى الأصل والفرع في الحكم المعلق على العلة، صح الجمع وإن اختلفا في التفصيل[1].

المطلب الثالث: الاعتراض عليه بأن ما جعله علة لا يجوز أن يكون علة

وذلك من وجهين أيضًا:

أ - الاعتراض على جعل الاتفاق علة:

وذلك مثل: أن يستدل المالكي على وجوب الزكاة في المتولد بين الظباء والغنم إذا كانت الأمهات غنمًا، لأنه منفصل من حيوان تجب فيه الزكاة بالإجماع، فأشبه المتولد بين السائمة والمعلوفة.

فيقول الشافعي معترضًا: هذا غير صحيح، لأن الإجماع حدث بعد موت رسول اللَّه ﷺ، ووجوب الزكاة عندكم ثبت في عهد رسول اللَّه ﷺ، ولا يجوز أن يتقدم الحكم قبل العلة.

والجواب بالنسبة للمستدل المالكي أن يقول: يجوز أن يكون متأخرًا ويثبت به الحكم، كالإجماع في نفس الحكم بتأخير عنه ثم يثبت به الحكم، وأيضًا فإنه لا خلاف في جواز جعل بعض أحكام الفرع دليلًا على الحكم في قياس الدلالة[2].

ب - الاعتراض على جعل الخلاف علة:

ومثاله؛ أن يستدل المالكي على طهارة جلد الكلب بالذكاة، بأن هذا حيوان مختلف في جواز أكله فوجب أن يطهر جلده بالذكاة كالضبع.

فيقول الشافعي معترضًا: هذا لا يصح، لأن الاختلاف حدث بعد وفاة رسول اللَّه ﷺ، والحكم ثبت في زمانه، والحكم لا يجوز أن يتقدم على علته.

والجواب أن يقول المالكي: يجوز أن يكون هذا حادثًا ويدل على الحكم، فالإجماع مثلًا حدث بعد رسول اللَّه ﷺ ومع ذلك يجوز أن يجعل دليلًا على

(1) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 158 .

الحكم.. ثم إن المراد بقولنا في أكل الكلب (أنه مختلف فيه): هو أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهذا كان حاله في عهد رسول الله ﷺ حين ثبت له هذا الحكم، فلم يتقدم الحكم على علته[1].

المطلب الرابع: الاعتراض عليه بمنع الحكم في الأصل

والجواب عن هذا الاعتراض من ثلاثة أوجه:

الأول: أن يبين الأصل في موضع مسلم:

وذلك مثل أن يقيس الشافعي في إيجاب الترتيب في الوضوء على إيجابه في الصلاة.

فيقول الحنفي: لا أسلم الأصل، فإن الترتيب لا يجب في الصلاة، فإنه لو ترك أربع سجدات في أربع ركعات فأتى بهن في آخر صلاته أجزأه من غير ترتيب.

فيقول الشافعي مجيبًا: لا خلاف أنه إذا قدم السجود على الركوع أن ذلك لا يجوز، وهذا يكفيني[2].

ومثاله أيضًا: أن يستدل المالكي على أن قراءة أم القرآن لا تجب على المأموم، بأن هذا مأموم فوجب أن يسقط عنه فرض القراءة، أصله قياسه على حالة ما إذا أدرك الإمام راكعًا.

فيقول الشافعي: لا أسلم، فإنه إذا أدرك الإمام راكعًا ورجا أن يقرأها ويدرك الإمام قبل فوات الركعة، وجب عليه قراءتها.

وجواب المالكي أن يقول: إنه لا خلاف أنه إذا خاف فوات الركعة، لم تجب عليه قراءة أم القرآن، وهذا يكفينا في التسلي، ومتى كان حكم العلة الإثبات، فإنه يكفي في التسلي موضع واحد[3].

الثاني: أن يفسر الحكم بما يسلم:

ومثاله: أن يقول الحنفي: إن الإجارة تبطل بالموت، لأنه عقد على المنفعة

---

(1) المصدر نفسه، ص: 159 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 230 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 219 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص: 163 .

فبطل بموت المعقود له قياسا على النكاح، فيقول له المالكي أو الشافعي أو الحنبلي: لا أسلم الأصل، فإن النكاح لا يبطل بالموت وإنما ينتهي بالموت كما تنتهي الإجارة بانقضاء المدة، فيفسر الحنفي الحكم بأنه يريد أنه يبقى بعد الموت، وهذا مسلم، فصح الأصل وسقط المنع[1].

الثالث: الدلالة على الأصل:

وذلك مثل أن يقول الشافعي أو بعض المالكية في غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعًا: إنه حيوان نجس في حال حياته، فوجب غسل الإناء من ولوغه سبعًا كالكلب.

فيقول الحنفي: لا أسلم الأصل.. فيقول المستدل: أدل عليه بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**»[2]؛ فإذا ثبت الأصل بالخبر، صح قياس الخنزير عليه[3].

ومثاله أيضًا: أن يستدل المالكي على أن بيع مدي عجوة[4] بمد عجوة ودرهم لا يجوز، لأن هذا جنس يجري فيه الربا، فلم يجز أن يكون عوضه من جنسه ومن غير جنسه، كدينارين بدينار وسلعة.

فيقول المستدل: إن لم تسلم به دللنا عليه، والدليل ما روي عن فضالة بن عبيد قال: اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارًا فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثني عشر دينارًا، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: **لا تباع**

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 230، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 163، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 222.

(2) رواه بهذا اللفظ: مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم: 420، وهو بألفاظ أخرى في سنن الترمذي، كتاب الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في سؤر الكلب رقم: 84، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب سؤر الكلب، رقم 64، وسنن أبي داود كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، رقم 65، سنن ابن ماجه كتاب الطهارة وسننها، باب غسل الإناء من ولوغ الكلب، رقم 357.

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 230 - 231، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني، ص: 723 - 724، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل ج: 2، ص219 - 220.

(4) العجوة: نوع من التمر.

حتى تفصل»[1]، وإذا ثبت هذا الحكم في الذهب والفضة بالخبر المذكور، صح أن يقيس عليه التمر بالعلة التي ذكرنا[2].

المطلب الخامس: الاعتراض عليه بمنع الوصف

سواء كان هذا الوصف في الأصل أو في الفرع أو فيهما.

وهذا الاعتراض قد يكون على أصل المستدل، أو على أصل المعترض.

أ - منع الوصف على أصل المعترض:

وهو على ثلاثة أوجه: منع الوصف في الأصل، ومنع الوصف في الفرع، ومنع الوصف فيهما.

أ - 1 - منع الوصف في الأصل: ومثاله: أن يستدل المالكي أو الشافعي أو الحنبلي على أن الموالاة شرط في الطهارة، لأن هذه عبادة يبطلها الحدث، فكانت الموالاة شرطًا في صحتها كالصلاة.

فيقول المخالف: لا أسلم أن الحدث يبطل الصلاة، وإنما يبطل الطهارة، ثم ببطلان الطهارة تبطل الصلاة.

والجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: التفسير: وهو أن يفسر ذلك بمعنى مسلم ويكون موافقًا للفظ العلة، وذلك مثل أن يقول: (أريد بقولي إنه يبطلها الحدث؛ أن الحدث يمنع من التمادي فيها، والاعتداد به، وهذا مُسَلَّمْ).

الثاني: الدلالة: وهو أن يدل على أن الحدث يبطلها، وذلك بأن يقول: لا تصح الممانعة على أصلك، لأنك تقول (إنه لو سبقه الحدث فانصرف ليتوضأ ثم أحدث في طريقه إن صلاته تبطل، وليس هناك طهارة)، فثبت أن الحدث يبطل

(1) رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في شراء القلادة وفيها ذهب، وخرز، رقم: 1176، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع القلادة فيها الخرز والذهب بالذهب، رقم 4497، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع باب في حلية السيف تباع بالدراهم، رقم 2909، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب مسند فضالة بن عبيد الأنصاري رقم 22837 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص 163 - 164 .

الصلاة على الانفراد، والطهارة على الانفراد[1].

أ - 2 - منع الوصف في الفرع: وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن قتل العبد خطأ لا تجب فيه الكفارة، بأن هذا حيوان تجب بقتله القيمة، فلم تجب بقتله الكفارة، كالبهائم.

فيقول الحنفي معترضًا: لا أسلم أنه تجب بقتله القيمة، لأن عندنا أن بدله يتقدر بما دون دية الحر لعشرة دراهم.

والطريق للمالكي في الجواب على هذا الاعتراض من ثلاثة أوجه:

الأول: التفسير: مثل أن يقول: أريد بقولي القيمة؛ أن هذا بدل غير مقدر، بل تعتبر فيه صفات المبدل منه، وهذا معنى القيمة..

الثاني: بيان موضع التسليم؛ وذلك مثل أن يقول: أردت الذي يبلغ نصف الدية أو أقل من ذلك، فإنه مضمون بقيمة بالغة ما بلغت، وإنما يتقدر عندكم بدل من زادت قيمته على دية الحر.

الثالث: الدلالة؛ وذلك أن من ضمنت أطرافه بالقيمة، فنفسه مضمونة بالقيمة، فإذا ثبت ذلك صح الوصف واستمر القياس[2].

أ - 3 - منع الوصف في الأصل والفرع معًا: ومثاله، أن يستدل المالكي على أن التيمم واجب إلى المرفقين، بأن كل طهارة شرعت بالصعيد في محل الوضوء وجب أن تستوعب المحل، كتطهير الوجه.

فيقول الحنفي: لا أسلم الوصف بأنها طهارة في فرع ولا أصل، لأن الطهارة ما طهر المحل ورفع الحدث، وقد أجمعنا على أن التيمم لا يرفع الحدث، فلم يوصف بأنه طهارة إلا على سبيل المجاز والاتساع، والتعليل موضع تحقيق.

والجواب عنه من وجهين:

الأول: التفسير: وهو أن يقول المستدل: إن المراد بقولنا (طهارة) أنه تستباح به الصلاة، لا معنى له أكثر من ذلك، وهذا غير ممنوع.

الثاني: الدلالة، وذلك بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**جعلت لي الأرض**

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 166، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج 2، ص 224.

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 166 - 167.

مسجدًا وطهورًا»[1]، وإذا سمى الأرض طهورًا، لم يكن المنع من إطلاق ذ لك عليه، ومن ادعى في ذلك مجازًا وعدولًا عن حقيقة فعليه بالدليل[2].

ومثاله أيضًا: أن يقول الحنفي في المتمتع إذا لم يصم في الحج: أنه يسقط الصوم لأنه بدل بوقت، فوجب أن يسقط بفوات وقته كالجمعة.

فيقول المعترض: لا أسلم أن الجمعة بدل، ولا أسلم في الفرع أنه مؤقت.

فيحتاج المستدل ليجيب؛ أن يبين تسليمه من مذهبه، أو يدل عليه[3].

ب - منع الوصف على أصل المستدل:

من ذلك أن يقول الشافعي في إيجاب الترتيب في الطهارة: إنها عبادة يبطلها النوم، فوجب فيها الترتيب كالصلاة.

فيقول المخالف: لا أسلم أن الوضوء عبادة.

والجواب عنه من ثلاثة أوجه:

الأول: بيان موضع التسليم؛ وهو أن يقول: أعلل التيمم، ولا خلاف أن ذلك عبادة.

الثاني: التفسير بما يسلم، وهو أن يقول: أريد به أنه طاعة للَّه عز وجل، فهذا مسلم.

الثالث: الدلالة؛ وذلك بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **«الوضوء شطر الإيمان»**[4]، فدل على أنه عبادة[5].

---

(1) هو جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا»، رقم: 419 ، والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام، رقم: 291 ، ورواه مسلم في صحيحه بلفظ: «جعلت لنا الأرض كلها مسجدًا وجعلت تربتها لنا طهورًا»، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب (باب)، رقم: 811 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 167 .

(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 227 - 228 .

(4) رواه بهذا اللفظ الترمذي في سننه، كتاب الدعوات عن رسول اللَّه، باب منه، رقم: 3439 ، ورواه مسلم بلفظ «الطهور شطر الإيمان»، في صحيحه، كتاب الطهارة، رقم: 328 ، كما رواه بلفظ «إسباغ الوضوء شطر الإيمان» كل من النسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم: 2394 ، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء شطر الإيمان، رقم: 276 .

(5) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 223 .

ومن ذلك: قول أصحاب أبي حنيفة: إن اللعان فرقة تختص بالقول، فوجب أن لا يتأبد تحريمها، كالطلاق.

فيقول الشافعي: عندي أن الطلاق لا يختص بالقول، فإنه يقع بالكناية مع النية، وليست قولا، فإن قال المستدل: الكناية قائمة مقام القول ونائبة عنه، قيل له: لا يمنع ذلك صحة الممانعة، لأن الكناية ليست بقول وإن نابت عنه[1].

* * *

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 226 .

المبحث الثالث

الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة

ونعني بالعلة المؤثرة؛ كون الوصف هو المؤثر الموجب للحكم في الأصل المقاس عليه.

والاعتراضات التي ترد على هذه العلة على أنواع، وهي كما يلي:

المطلب الأول: المطالبة بتصحيح العلة

وهو أن يطلب المعترض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعًا بين الأصل والفرع علة، كقوله فيما إذا قال: مسكر فكان حرامًا كالخمر، أو مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر: لم قلت إن الإسكار علة التحريم؟ وإن الكيل علة الربا؟ ولم قلت إن التبديل علة القتل؟ فيما إذا قال في المرأة أنها إنسان بدل دينه فقتل كالرجل..

وهذا الاعتراض يتضمن اعتراف المعترض بوجود العلة، أي الوصف في الفرع والأصل، ويتضمن تسليم الحكم.

أما تضمنه تسلي الوصف في الفرع والأصل، فلأنه يسأل عن عليته وهو كونه علة، وذلك فرع على تحقيق الوصف في نفسه في الأصل والفرع، إذ لو لم يكن ذلك لكان منعه وجود الوصف أولى به وأجدى عليه.

وأما تضمنه تسليم الحكم، فكتسليم تحريم الخمر والربا ووجود القتل في الأمثلة المتقدمة، ذلك أنه إذا كانت العلة فرع الحكم في الأصل لاستنباطها منه، والحكم أصل لها، فمنازعة المعترض في الفرع الذي هو العلة يشغر بتسلي الأصل الذي هو الحكم، إذ لو لم يكن تسليمًا له لكان منعه أولى وأجدى على المعترض[1].

وإذا وجد هذا الاعتراض، تطلب من المستدل أن يستدل على صحة علته، وهذا التصحيح والاستدلال إما أن يكون بسوق الألفاظ الدالة أو الناطقة من

---

(1) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 312 - 313 .

الكتاب والسنة، أو بواسطة الاستنباط.

أ - **الدلالة على صحة العلة بالنطق:**

والنطق هو الكتاب والسنة، وكل منهما يدل على العلة من جهة النص أو الظاهر أو العموم.

أ - 1 - **الدلالة بالنص:** ومثاله من الكتاب؛ أن يستدل المالكي على تحريم النبيذ بأنه شراب يدعو كثيره إلى الفجور، فكان محرمًا كالخمر.

فيقول الحنفي: ما الدليل على صحة هذه العلة في الأصل؟

فيقول له المالكي مجيبًا: الدليل عليه، قول اللَّه عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝٩١﴾[1]، فبين أن المعنى الذي يتعلق به تحري الخمر أنه يدعو إلى ترك الصلاة، وهذا معنى علتنا، فدل ذلك على صحتها[2].

ومثاله من السنة؛ أن يستدل المالكي على منع الشفعة للجار بأن هذا متميز الحق عن ملك البائع، فلم تصح له الشفعة، كالمتحاذيين اللذين بينهما الطريق.

فيقول الحنفي: ما الدليل على صحة العلة؟

فيقول المالكي مجيبًا: الدليل ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: «**الشفعة في كل مال لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وعرفت الطرق فلا شفعة**»[3]، وهذا نص في إثبات العلة[4].

أ - 2 - **الدلالة بالظاهر:** ومثاله من الكتاب؛ أن يستدل المالكي على أن السكنى للحامل البائن، بأن هذه معتدة من طلاق، فكان لها السكنى مع الوجد، كالحامل والرجعية.

فيقول الشافعي: دل على صحة العلة في الأصل.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 90، 91 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 169 .
(3) رواه بهذا اللفظ النسائي في سننه، كتاب البيوع، باب ذكر الشفعة وأحكامها، رقم: 4625 .
(4) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 169 .

فيقول المالكي: الدليل على ذلك، قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ...﴾[1]، والأمر ظاهره الوجوب، ولا يخلو أن يريد به البائن أو الرجعية، فإن أراد به البائن لم تحل مخالفته، وإن أراد الرجعية حملنا عليها البائن بالعلة التي ذكرناها لورود الأمر بالقياس[2]، ومثاله من السنة؛ قول الشافعي في بيع البر: إنه مطعوم جنس، والدليل عليه أن النبي ﷺ **نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلًا بمثل**[3]، وذكر الصفة في الحكم تعليل، فدل على أن الطعم علة[4].

أ - 3 - **الدلالة بالعموم**: ومثاله من الكتاب؛ أن يستدل المالكي على أن الناسي لإحرامه يجب عليه الجزاء بقتل الصيد، لأن هذا عامد لقتل الصيد، فوجب عليه بقتله الجزاء، كما لو ذكر إحرامه.

فيقول الظاهري: ما الدليل على صحة العلة في الأصل؟

فيقول: الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ...﴾[5]، وهذا يقتضي أن العهد لقتل الصيد في حال الإحرام علة في وجوب الفدية، وإذا ثبت ذلك في حق الذاكر لإحرامه، حملنا عليه الناسي لإحرامه لوجود العلة فيه وورود الأمر بالقياس[6].

ومثاله من السنة؛ أن يستدل المالكي على أن الشقص إذا كان عوضًا في النكاح ثبت فيه الشفعة، بأن هذا عقد معاوضة يملك بها، فوجب أن تثبت فيه الشفعة كالبيع.

---

(1) سورة الطلاق، من الآية: 6 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 169 .
(3) روى مسلم في صحيحه عن عبادة بن الصامت ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: **«الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلًا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»**، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم: 2970 ، وروى أيضا عن معمر بن عبد الله ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«الطعام بالطعام مثلًا بمثل»**، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلًا بمثل، رقم: 235 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 235 .
(5) سورة المائدة، الآية: 95 .
(6) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 169 .

فيقول الحنفي: ما الدليل على صحة العلة في الأصل؟

فيقول المالكي: الدليل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**الشفعة فيما لم يقسم**»[1]، ولا خلاف بيننا وبينكم أن هذا يتناول ما ملك بالبيع، فإذا ثبت هذا الحكم في المبيع، حملنا عليه المهر بالقياس المذكور[2].

ب - **الدلالة على صحة العلة بالاستنباط:**

وذلك من طريقين: التأثير، وشهادة الأصول.

ب - 1 - **الدلالة بالتأثير**: والتأثير؛ أن يوجد الحكم بوجود معنى ويعدم لعدمه، فيدل ذلك على أن الحكم متعلق به وتابع له، وهذا ما يسمى بالعكس[3].

وهو على وجهين:

الأول: السلب والوجود: ومثاله؛ أن يستدل المالكي أو الشافعي في النبيذ أنه حرام، لأنه شراب فيه شدة مطربة، فكان حرامًا كالخمر.

فيقول الحنفي: ما الدليل على صحة هذه العلة؟

ويجيب المستدل قائلًا: الدليل عليه وجود الحكم بوجودها وزواله بزوالها، وذلك أن عصير العنب قبل حدوث الشدة حلال، فإذا حدثت الشدة المطربة حكم بتحريمه، فإذا زالت الشدة المطربة حكم بإباحته، فلو عادت الشدة عاد التحريم كما كان، فدل على أن ذلك هو العلة[4].

الثاني: التقسيم والمقابلة: ومثاله؛ أن يستدل المالكي على أن قليل الحنطة يجري فيها الربا، لأن هذا مقتات مدخر للعيش غالبًا، فحرم فيه التفاضل كالكثير.

فيقول الحنفي: ما الدليل على صحة العلة في الأصل؟

فيقول المالكي: لا يخلو أن تكون العلة ما ذكرناه، أو الكيل أو الوزن على ما تقوله، ولا يجوز أن تكون علة الربا الكيل والوزن، لأنه لو كان الربا في

---

(1) سبق تخريجه، ص: 431 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 170 .
(3) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1432 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 236 - 237 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 171 .

الموزونات يجري للوزن لما جاز إسلام الدراهم والدنانير فيها، لأن كل شيئين جمعتهما علة واحدة في الربا لم يجز إسلام أحدهما في الآخر، كالذهب والفضة، فلما اجتمعنا على جواز إسلام الذهب والفضة في الموزونات، دل على أن الوزن ليس بعلة للربا فيهما، فثبت أن علة الربا ما ذكرنا[1].

ب - 2 - **الدلالة بشهادة الأصول**: وذلك مثل أن يقول الشافعي في القيء: إنه لا يبطل الوضوء، لأن ما لا ينقض قليله الوضوء لم ينقض كثيره الوضوء، كالدمع والعرق.

فيقال له: ما الدليل على صحة هذه العلة؟

فيقول مجيبًا: الدليل هو شهادة الأصول، وذلك أن الأصول متفقة على التسوية بين القليل والكثير في ما ينقض وفي ما لا ينقض الوضوء، ألا ترى أن البول والغائط والنوم والمباشرة، لما نقض استوى قليله وكثيره؟ وما لا ينقض كالدمع والعرق والكلام يستوي فيه الكثير والقليل، فدل على ما قلناه[2].

ومثاله أيضًا: أن يقول المالكي في القهقهة: إنها لا تنقض الوضوء في الصلاة، لأن ما لا ينقض الوضوء خارج الصلاة لا ينقضه داخل الصلاة.

فيقول الحنفي: ما الدليل على صحة هذه العلة؟

فيقول مجيبًا: الدليل عليه ؟ أن أصول الشرع مبنية على أن ما لا ينقض الوضوء خارج الصلاة فإنه لا ينقضه داخل الصلاة، كالكلام والضحك واللعب والأكل وغير ذلك، وما ينقض الوضوء داخل الصلاة فإنه ينقضه خارج الصلاة كاللمس ومس الذكر والبول والغائط وسائر أنواع الأحداث، ولما رأينا القهقهة لا تنقض الوضوء خارج الصلاة، دل ذلك على أنها لا تنقضه في الصلاة[3].

ومثاله أيضًا أن يقول الحنبلي: لا تجب الزكاة في إناث الخيل، لأنها لا تجب في ذكورها، كالبغال والحمير والفيلة وغير ذ لك من الحيوانات، وعكسه الإبل والبقر والغنم.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 171 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 237 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 172 .

فإن قيل له: ما الدليل على صحة هذه العلة؟

أجاب قائلًا: إذا كانت الأصول مرتبة على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها، ووجدنا الخيل لا زكاة في ذ كورها إذا انفردت، بالإجماع، لم تجب في إناثها، وكان ذلك طريقًا يقتضي غلبة الظن، لأن الظن يمنع وجود الحكم في الغالب[1].

المطلب الثاني: الاعتراض على العلة بعدم التأثير

عدم التأثير، معناه: وجود الحكم مع عدم وجود العلة[2]، أو هو ألا يعدم الحكم لعدم العلة في موضع من المواضع[3]، أو هو وجود الحكم بدون الوصف في المحل الذي أثبتت عليته فيه.

ومثاله: أن يقول الشافعي مستدلًا على عدم صحة بيع الغائب: الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه، كالطير في الهواء.. فقد جعل العلة في عدم صحة بيع الطير في الهواء كونه غير مرئي، ليلحق بيع الغائب به في هذه العلة.. فيقول المعترض له: هذه العلة لا تأثير لها في الأصل، لأن عدم الصحة يوجد في الطير ولو كان مرئيًا، فإن الطير في الهواء لا يصح بيعه مطلقا مرئيًا أو غير مرئي لعدم القدرة على تسليمه، فالوصف غير مؤثر في الحكم لوجود الحكم بدونه[4].

والأوصاف على ضربين: وصف إذا أسقط انتقضت العلة، وهذا الذي يخل بالعلة بعدم التأثير فيه، والثاني ألا تنتقض العلة بإسقاطه، فهذا لا يخل بالعلة عدم التأثير فيه.

أ - الاعتراض بعدم التأثير في الوصف الذي تنتقض العلة بإسقاطه:

وهو على وجهين:

أ - 1 - أن يكون الوصف له تأثير على مذهب المستدل، والحكم يتعلق به عنده، ولكن لا تأثير له في الأصول: وذلك مثل أن يقول المالكي: إن من جهر

(1) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الفراء، ج: 5، ص: 1435 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 237 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 195 .
(4) تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 135 .

بالقراءة وهو إمام، فلا يقرأ المأموم، والدليل على ذلك أن هذه صلاة جهر الإمام فيها بالقراءة، فكان المأموم ممنوعًا فيها من القراءة كما لو أدركه راكعًا.

فيقول شافعي معترضًا: لا تأثير لقولك «جهر الإمام» في الأصل، فإنه لو أسر بالقراءة وأدركه المأموم راكعًا، لكان ممنوعًا أيضًا من القراءة، ومندوبا إلى اتباع الإمام وإدراك الركعة.

والجواب على هذا من وجوه:

الأول: أن يقول: إن عدم التأثير ليس بمفسد للعلة، إذ دل دليل آخر على صحتها، لأننا قد أجمعنا على أن ما جاز أن يثبت بالنص، جاز أن يثبت بالاستنباط، ولو نص صاحب الشرع على علة ولم يبين تأثيرها لوجب الحكم بصحتها، فكذلك إذا دل الدليل على صحة العلة المستنبطة ولم يبين تأثيرها وجب القول بصحتها، وإذا ثبت ذلك لم تصح مطالبتك بالتأثير، لأن ذلك اقتراح منك في الدليل على صحة العلة، وذلك مصروف إليَّ أدلُّ على صحة العلة بما شئت من أنواع الأدلة غير التأثير.

والثاني: أن يبين للوصف تأثيرًا في الشرع، بأن يثبت ذلك بالنطق والاستدلال بالأصول، فمن الاستدلال بالنطق، أن يقول: الشرع الجهر قد ورد تأثيره وتعلق الحكم به، والدليل على ذلك ما روي أن النبي ﷺ انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة، فقال: «**هل قرأ معي أحد منكم آنفًا؟**»، فقال رجل: نعم، أنا يا رسول اللّه، فقال رسول اللّه ﷺ: «**إني أقول: مالي أنازع القرآن؟**»، فانتهى الناس عن القراءة مع رسول اللّه فيما جهر بالقراءة[1].

فنقل الجهر في هذا الخبر، وتعليق الحكم عليه، دليل على كونه علة له، لأن ذكر الوصف في الحكم تعليل، فدل على تأثيره في الحكم وكونه مقتضيًا..

وأما الاستدلال بالأصول، فهو أن يقول: إن لجهر الإمام بالذكر تأثيرًا في منع

(1) رواه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر الإمام، رقم: 287، والنسائي في سننه، كتاب الافتتاح، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر به، رقم: 910، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا، رقم: 839، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، رقم: 6972.

القراءة، والدليل على أنه لا خلاف بيننا أنه يكره أن يقرأ في حين قراءة الإمام بالجهر، وإنما يقرأ عندهم في السكت بعد قراءة أم القرآن، وإذا أسر الإمام القراءة قرأ في حين قراءته[1].

أ - 2 - ألا يكون للوصف تأثير على أصل المعلل ولا في شيء من الأصول:

وهو مثل أن يقول شافعي أو بعض المالكية في الاستجمار: إنه لابد فيه من العدد، لأنه عبادة تتعلق بالأحجار لم تتقدمها معصية، فوجب فيها التكرار، كرمي الجمار.

فيقول له مالكي مخالف: لا تأثير لهذا الوصف، لأن ما تقدمه معصية وما لم يتقدمه في باب العدد سواء، ألا ترى أن في الاستنجاء لا فرق بين أن تتقدمه معصية وبين ألا تتقدمه، في أن العدد معتبر به عندك، وكذلك رمي الجمار بالإجماع يعتبر فيه العدد سواء تقدمته معصية أو لم تتقدمه، وإذا لم يكن لهذا الوصف تأثير على ما بيناه لم يجز أن يجعل علة على أصلك.

والجواب عنه أن يبين - **أولًا** - أن له تأثيرًا فيما علق عليه من الأحكام إن وجد إلى ذلك سبيلًا. **والثاني**: أن يقول: هذا غير لازم لي، لأن التأثير دليل من أدلة صحة العلة، وليس إذا عدم بعض أدلتها مما يوجب بطلانها، لأني أدل على صحتها بدليل آخر من نص أو غيره[2].

ب - الاعتراض بعدم التأثير على الوصف الذي لا تنتقض العلة بإسقاطه:

وهذا الوصف يسمى الحشو في العلة، أي أنه وصف زائد لا تأثير له فيها وجودًا أو عدمًا.

والجواب عن هذا الاعتراض إذا توجه به، من وجوه:

الأول: أن يقول المستدل أن هذه الزيادة ذكرتها للتأكيد، وذلك مثل أن يقول شافعي في المتولد بين الظباء والغنم: إنه لا زكاة فيه لأنه متولد بين أصلين لا زكاة في أحدهما بحال، فلم تجب فيه الزكاة كما لو كانت الأمهات من الظباء.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 196 - 197 .
(2) المصدر نفسه، ص: 197 .

فيقول المخالف: لا تأثير لقولك «بحال»، فإنك لو اقتصرت على قولك: لا زكاة في أحدهما، لم ينتقض بشيء، فقولك «بحال» حشو في العلة لا يحتاج إليه.

فيقول الشافعي: هذا ذكرته للتأكيد، وتأكيد الألفاظ لغة العرب فلا يعد حشوًا، ولهذا قال اللّه تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[1]، فأكد ثم أكد ولم يعد ذلك لغوًا.

والثاني: أن يقول: هذه الزيادة ذكرتها لتأكيد الحكم، وذلك مثل أن يقول الشافعي في القذف: إنه يتعلق به رد الشهادة لأنها كبيرة توجب الحد فتعلق بها رد الشهادة كالزنا. . فيقول المخالف: قولك «يوجب الحد» حشو في العلة لا يحتاج إليه.

والجواب أن يقول: تعلق الحد بها يدل على تأكدها، وتأكد العلة يوجب تأكيد الحكم، وما يوجب تأكيد الحكم لا يعد لغوًا.

والثالث: أن يقول، هذه الزيادة ذكرتها للبيان، وذلك مثل أن يقول الشافعي في التحري في الأواني: إنه جنس يدخله التحري إذا كان عدد المباح أكثر، فدخله التحري وإن لم يكن عدد المباح أكثر، كالثياب.

فيقول المخالف: لا تأثير لقولك «إذا كان عدد المباح أكثر»، فإنك لو قلت «جنس يدخله التحري» لكفى، فقولك «إذا كان عدد المباح أكثر» حشو لا تحتاج إليه، فهو كما لو قال «مطعوم مقتات الجنس».

فيجيب الشافعي قائلا: هذا بيان لما تقتضيه العلة، وذلك أني لو قلت «جنس يدخله التحري»، لكان معناه: إذا كان عدد المباح أكثر، وبيان ما يقتضيه الكلام لا يعد حشوًا، ويخالف ذكر القوت مع الطعم لأن ذلك ليس ببيان لمعنى العلة، ألا ترى أن ذكر القوت يخرج من العلة ما ليس بقوت؟ وهذا بيان لمعنى العلة، ألا ترى أنه لا يخرج من العلة شيء؟ فوزانه أن يضيف إلى الطعم ما هو بيان لمعناه بأن يقول: مطعوم للآدميين من جنس فيجوز حين كان ذلك معنى المطعوم.

---

(1) سورة الحجر، الآية: 30 ، وسورة ص، الآية: 73 .

وجواب رابع: أن يقول: هذه الزيادة لتقريب الفرع من الأصل، وذلك مثل أن يقول الشافعي في جلد الكلب: إنه لا يطهر بالدباغ، لأن ما بعد الدباغ حالة يحكم فيها بطهارة جلد الشاة فوجب أن يحكم فيها بنجاسة جلد الكلب، قياسًا على حالة الحياة.

فيقول الحنفي: لا تأثير لقولكم «يحكم فيها بطهارة جلد الشاة»، فإنك لو قلت «حالة يحكم فيها بنجاسة جلد الكلب» لكفى والزيادة عليه حشو.

فيقول الشافعي مجيبًا: هذه الزيادة ذكرتها لتقريب الفرع من الأصل، وإن ما بعد الدباغ يجري مجرى حالة الحياة، بدليل أنهما يستويان في إيجاب الطهارة، فإذا لم تؤثر الحياة في طهارة جلد الكلب دل على أن الدباغ مثله، وتقريب الفرع من الأصل يزيد في الظن، فلا يعد حشوًا[1].

المطلب الثالث: الاعتراض على العلة بالمعارضة

المعارضة: مفاعلة، من عرض له يعرض، إذا أوقف بين يديه أو عارضه في طريقه ليمنعه النفوذ فيه، فكان المعترض يقف بين يدي المستدل أو يوقف حجته بين يدي دليله ليمنعه من النفوذ في إثبات الدعوى[2].

وهي قد تكون بالنطق، وقد تكون بالعلة، فأما المعارضة بالنطق، فقد تقدم الكلام فيها، وأما المعارضة بالعلة فعلى علىٰ ضربين:

أ - المعارضة بعلة مبتدأة:

وذلك مثل أن يستدل مالكي على أن السلم لا يجوز أن يكون حالًا بأن ما اختص بالسلم وجب أن يكون اختصاصه به على وجه التصحيح له، قياسًا على كون المسلم فيه في الذمة.

فيعارضه الشافعي بأن هذا هو أحد نوعي البيع، فلم يكن من شرطه الأجل كبيع الأعيان.

والطريق في الجواب عنه أمران:

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 240 - 242 .
(2) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 326 .

الأول: أن يتكلم على معارضة المعترض بما يسقطها ليسلم له دليله.

الثاني: أن يرجح دليله على دليل المعترض ببعض أنواع الترجيحات، فإن عجز المستدل عن ذلك فقد انقطع[1].

ب - المعارضة بعلة الأصل:

وتسمى «الفرق»، وهو أن يذكر المعترض ما يوجب الفرق بين الفرع والأصل، وذلك أن يذكر معنى في الأصل ويعكسه في الفرع، وهو قد يكون فرقًا بعلة الحكم، أو فرقًا بدلالة الحكم.

ب - 1 - **الفرق بعلة الحكم**: وهو أن يكون المعنى يتعلق الحكم به في الشرع في الأصل، وبعكسه في الفرع، وهذا لا يخلو إما أن يكون معنى متفقًا عليه أو مختلفًا فيه.

فإن كان معنى متفقًا عليه، فالواجب ألا يشتغل المستدل بالقدح في علة الأصل، بل يشتغل بالقدح في علة الفرع، وذلك مثل أن يقول شافعي في الطلاق قبل النكاح: إنه لا يملك المباشرة، فلم تنعقد له صفة الطلاق قياسًا على المجنون.

فيقول الحنفي معترضًا: المعنى في الأصل أنه غير مكلف، وهذا مكلف أضاف الطلاق إلى ملكه.

والجواب عليه من وجهين:

أحدهما: أن يقابل علة الأصل بمثلها في التأثير في الحكم، وذلك أن يقول: إن كان في الأصل لم يصح منه لأنه غير مكلف فهذا غير مالك، ولا فرق في الأصول بين غير المكلف وبين غير المالك، والدليل عليه أن في البيع من لا يملك كمن ليس بمكلف في أنه لا ينفذ بيعه.

والثاني: أن يبطل الفرق بما يستوي فيه الفرع والأصل، فيبين أن هذا جعل في الحكم كالمجنون، ألا ترى أنهما في الطلاق المباشر يستويان، فدل على أنهما سيان؟

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 201 .

وإن كانت علة الأصل معنى مختلفًا فيه، فالذي ينبغي على المستدل أن يصرف عنايته إليه؛ أن يتكلم على علة الأصل، وذلك مثل أن يقيس الشافعي في الربا في الفاكهة على البر.

فيقول الحنفي: المعنى في البر أنه مكيل جنس، وهذا ليس بمكيل ولا موزون.

فالجواب أن يقول المستدل: لا يجوز أن يكون الكيل علة، لأن الكيل يتخلص به من الربا، فلا يجوز أن يجعل علة تقتضي تحريم الربا، ولأن الكيل لا يوجد الحكم بوجوده ولا يعدم بعدمه، ولأن التعليل بالكيل يعود على أصله بالإبطال، وما أشبه ذلك[1].

ب - 2 - **الفرق بدلالة الحكم**: وهو على أربعة أضرب:

الأول: الفرق بين الفرع والأصل بحكم يختص بالفرع: وذلك مثل أن يقول مالكي: إن العدتين تتداخلان، لأنه أجل، فجاز أن ينقضي بمضي عدة واحدة في حق اثنين، أصله أجل الدين.

فيقول شافعي: المعنى في أجل الدين أن سبب الأجل يجوز إن وجد لاثنين، فجاز أن يتعلق بمضي الأجل في حق اثنين، وليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا، فإن النكاح لا يقع فيه العقد لاثنين، فلا يتعلق بمضي العدة فيه حق اثنين.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن يكسر ذلك إن ظفر به، مثل أن يقول: لا يمتنع أن يجوز تداخل السبب الموجب لأجل، ومع ذلك فإنه يتداخل الأجل، كالرجل في خاصة نفسه لا يجوز أن يتزوج زوجته مع ذلك، فإن عدتيها منه تتداخلان.

والثاني: وهو الذي عليه المعول: أن يبين المعنى الذي لأجله لم يصح عقد النكاح لاثنين وجاز تداخل العدة منهما، فيقول: النكاح شرع لتخليص الأنساب، والسفاح محرم لخلطها، فلذلك لم يجز أن يطرأ نكاح على نكاحٍ؛ وأما العدة فإنما هي مدة ضربت لبراءة الرحم، والبراءة تحصل من الزوجين جميعًا بمضي مدة

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 262 - 263 .

واحدة كأجل الدين الذي ضرب لحلول الدين وجواز المطالبة به، وذلك يحصل بمضي مدة واحدة، فاستويا[1].

ومثاله أيضًا: أن يقول حنفي في سجود التلاوة: إنه سجود يجوز فعله في الصلاة، فكان واجبًا كسجود صلاة الصلب، فيقول الشافعي: المعنى في سجود صلاة الصلب أنه لا يجوز فعله على الراحلة من غير عذر، وليس كذلك سجود التلاوة فإنه يجوز فعله عل الراحلة من غير عذر، فهو كسجود النفل.

والجواب عنه أن يتكلم على علة الأصل وعلة الفرع بكل ما يتكلم على التعليل، والذي يختص به أن يبين علة جواز فعله على الراحلة، وهو أن يقول: إنما جاز فعله على الراحلة لأنه وجد سببه وهو على الراحلة، وسجود الصلب لم يوجد سببه على الراحلة، فلذلك لم يجز فعله على الراحلة[2].

الثاني: الفرق بنفس الحكم في غير مواضع الخلاف: مثل أن يقول مالكي: إن الكتاب يقع به الطلاق، لأنه حروف تنبئ عن المراد، فجاز أن يقع به الطلاق كالنطق.

فيقول شافعي معترضًا: المعنى في النطق أنه يكون طلاقًا وإن قال «لم أرد به الطلاق»، وليس كذلك في ما عاد إلى مسألتنا، فإنه إن قال «لم أرد به الطلاق» لم يكن طلاقًا، وكذلك إذا قال «أردت به الطلاق»، كقيامه وقعوده.

والجواب عن مثل هذا ما تقدم، وهو أن يكسر إن وجد كسرًا، فيقول: إنه لا يمتنع أن يكون طلاقًا مع النية، ولا يكون طلاقًا مع عدمها، كجميع الكنايات عندكم وبعضها عندنا.

والثاني: أن يبين المعنى الذي لأجله افترق النطق والكناية في باب النية[3].

الثالث: الفرق بحكم يشاكل حكم الفرع: وذلك مثل أن يقول مالكي أو شافعي في إيجاب الزكاة في مال الصبي: إنه من وجب العشر في زرعه، وجبت الزكاة في ماله كالبالغ.

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 204 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 263 - 264 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 204 .

فيقول الحنفي: البالغ يتعلق الحج بماله فتعلقت الزكاة بماله، وهذا لا يتعلق وجوب الحج بماله فلم يتعلق وجوب الزكاة بماله.

والجواب أن يتكلم على العلتين بكل ما يتكلم به على العلل، والذي يعنى به أن يفسد اعتبار الزكاة بالحج بأن طريق أحدهما مخالف لطريق الآخر في الوجوب فلا يصح اعتبار أحدهما بالآخر[1].

الرابع: الفرق بضرب من ضروب الشبه: وذلك مثل أن يقول شافعي في نفقة غير الوالد والولد: إنها لا تجب، لأن كل قرابة لا يجب بها النفقة مع اختلاف الدين فلا يجب بها النفقة مع اتفاق الدين كقرابة ابن العم.

فيقول المخالف معترضًا: المعنى في الأصل أن تلك القرابة لا يتعلق بها تحريم المناكحة، وهذه القرابة يتعلق بها تحريم المناكحة، فهي كقرابة الولد.

والجواب أن يتكلم على العلتين بكل ما يتكلم على العلل، والذي يختص بهذا أن يقال: الفرق يجمع مثله، فيقول: إن كان الأصل والفرع افترقا في تحريم المناكحة إلا أنهما اجتمعا في ثبوت الميراث، أو يقول: إن كان إذا افترق الأصل والفرع في المناكحة فيوجب افتراقهما في النفقة، فقد استويا في الشهادة فيجب أن يستويا في إسقاط النفقة، أو يقول: إنهما قد افترقا في تحريم المناكحة، إلا أنهما متساويان في أحكام كثيرة، كقبول الشهادة ووجوب القصاص، واعتبار أكثر الأشباه أولى[2].

المطلب الرابع: الاعتراض على العلة بالقلب

وهو أن يذكر المعترض لدليل المستدل حكمًا ينافي حكم المستدل، مع تبقية الأصل والوصف بحالهما[3]؛ أو هو ربط المعترض حكمًا مخالفًا لحكم المستدل بعلة المستدل وأصل المستدل؛ فمثلًا إذا قال الحنفي مستدلًا على أن الصوم شرط في الاعتكاف: الاعتكاف لبث مخصوص، فلا يكون بمجرده قربة، كالوقوف بعرفة.

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 264، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 205.
(2) المعونة، للشيرازي، ص: 264 - 265، المنهاج، للباجي، ص: 205 - 206.
(3) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 323.

فقال الشافعي معارضًا له: الاعتكاف لبث مخصوص، فلا يشترط فيه الصوم، كالوقوف بعرفة.

فالحنفي يعتبر مستدلًا، والشافعي يعتبر معترضًا، والقياس الذي أتى به الحنفي يعتبر دليلًا مثبتًا لدعواه التي ادعاها وهي اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، والعلة في هذا القياس كون الاعتكاف لبثًا مخصوصًا، والأصل فيه الوقوف بعرفة؛ وبالنظر في القياس الذي أتى به الشافعي نجد أن العلة والأصل فيه هما علة الحنفي وأصل الحنفي؛ وقد أنتج هذا القياس حكمًا مخالفًا لقياس الحنفي، وهو عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، فيسمى هذا قلبًا لأن التعريف ينطبق عليه[1].

والقلب في حقيقته نوع من المعارضة، إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علة المستدل وأصله[2].

ينقسم القلب إلى قسمين رئيسين: قلب تم فيه التصريح بالحكم، وقلب لم يتم فيه التصريح بالحكم ويسمى قلب التسوية.

أ - **القلب الصريح**: وهو يفسد العلة المستدل بها، لأنه يجب أن تكون العلة تتعلق بالحكم الذي يعلق عليها وتختص به من حيث لا يصلح أن يعلق عليها ضده، فإذا بين المعترض أنه يصح أن يعلق عليها ضده وما ينافيه، خرجت بذلك عن أن تكون علة، وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن الخيار في البيع موروث، بأن الموت معنى يزيل التكليف، فوجب ألا يبطل الخيار، كالجنون والإغماء.

فيقول الحنفي معترضًا: أقلب هذه العلة فأقول: إن الموت معنى يبطل التكليف، فوجب ألا ينقل الخيار إلى الوارث، كالجنون والإغماء..

وطريق المالكي في الجواب عن ذلك أن يتكلم على القلب بما يبطله ليسلم له

(1) تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 142 - 143.
(2) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 325.

دليله، وذلك أن يقول: إن قولك «لا ينقل الخيار إلى الوارث»، يقتضي أن يكون ثم وارث، ولا يصح وارث مع الجنون والإغماء، وأيضًا فإنه لا يمتنع أن لا يبطل الخيار بالجنون والموت ويستويان في ذلك وان كان الموت ينفرد بنقل ذلك إلى الورثة، ألا ترى أن خيار الرد بالعيب قد استوى بالجنون والموت وأنه لا يبطل بهما، ومع ذلك فإن الموت ينقله إلى الورثة دون الجنون[1].

ومثال ذلك أيضًا: أن يقول الحنفي في الاستدلال على وجوب مسح ربع الرأس في الوضوء: مسح الرأس ركن في الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما يطلق عليه الاسم، كالوجه..

فيقول له الشافعي معترضًا: مسح الرأس ركن في الوضوء فلا يكفي فيه الربع، قياسًا على الوجه[2].

فقياس الشافعي أنتج أن مسح الرأس لا يكفي فيه الربع، وهذا خلاف مذهب الحنفي، فكان هذا القياس مبطلًا لمذهب الحنفي صراحة مع كونه لم يثبت مذهب الشافعي، لوجود مذهب ثالث وهو مسح الجميع كما يقول الإمام مالك رضي اللَّه عنه[3].

ومن ذلك كذلك: أن يقول الشافعي في البيع الموقوف: إنه باطل، لأنه عقد في حق الغير من غير ولاية ولا استنابة، فلم يعقد في حق ذلك الغير، كالشراء.

فيقول الحنفي: أقلب فأقول: فلم يبطل لعدم الإذن، كالشراء.

والجواب بالنسبة للمستدل أن يقول: هذه الأوصاف لا تؤثر في حكم القلب لأنك لو قلت «عقد فلم يبطل لعدم الإذن»، لم ينتقض بشيء.. ثم إن هذه الأوصاف تقتضي إبطال العقد، فلا يجوز أن يعلق عليها الصحة[4].

ومن أمثلته أيضًا: أن يستدل شافعي أو حنبلي في بيع الفضولي أنه باطل، لأنه عقد على ملك العين بغير ولاية ولا نيابة فلم ينعقد، كما ساغ ملكه لغيره أو لنفسه

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 175 .
(2) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ج: 2، ص: 669 .
(3) تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 143 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 259 - 260 .

اتفاقا منه على إذنه بأن يقول: ابتعت عبد زيد هذا بمائة، فيقول الحنفي معترضًا: أقلب فأقول: فلم يبطل لعدم الإذن، كالشراء.

والجواب أن يقول المستدل: هذه الأوصاف لا تؤثر في حكم القلب، فإنك لو قلت «عقد فلم يبطل لعدم الإذن»، لم ينتقض عليك بشيء.. ثم إن هذه الأوصاف تقتضي إبطال العقد، فلا يجوز أن يعلق عليها الصحة، لأن العلل لا يعلق عليه ضد مقتضاها[1].

ب - قلب التسوية:

وهو قياس يكون الأصل فيه مشتملًا على حكمين: أحدهما منفي عن الفرع اتفاقًا، وثانيهما مختلف بين الخصمين على ثبوته له، فالمستدل يريد أن يثبت أن هذا الحكم المختلف فيه للفرع بالقياس على الأصل، فيقول له المعترض: يجب التسوية بين الحكمين في الفرع كما سُوِّي بينهما في الأصل، ولكن التسوية بين الحكمين في الفرع يلزمها عدم ثبوت الحكم الثاني فيه ضرورة أنهما متفقان على نفي الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل مذهب المعترض ضمنًا[2]..

مثاله: أن يستدل الحنفي على أن بيع الأعيان المجهولة الصفة عند المشتري جائز، لأنه عنده يقتضي لتمليك العين، فوجب ألا يفسد بجهالة العين المملكة، كالوصية، فيقول المالكي: أقلب هذه العلة، فأقول: إن هذا عندي يقتضي تمليك العين، فوجب أن يستوي فيه عدم الوصف وعدم التعين، قياسًا على أصل هو الوصية[3]، ومثاله كذلك: أن يقول الحنفي في الاستدلال على أن طلاق المكره يقع عليه: المكره مكلف مالك للعصمة، فيقع عليه الطلاق كالمختار، فيقول له الشافعي معترضًا: المكره مكلف مالك للعصمة، فيسوى بين إيقاع الطلاق منه وإقراره به، كالمختار؛ فكل من الحنفي والشافعي يقول: إن المكره لا يؤاخذ بإقراره بالطلاق لسلب الاختيار عنه، ولكنهما مختلفان في إيقاع الطلاق منه، فالحنفي يرى إيقاعه عليه، والشافعي لا يرى ذلك بل يقول بعدم إيقاعه عليه،

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 277 - 278 .
(2) تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 142 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 176 .

والحنفي يستدل على صحة دعواه بقياس المكره على المختار بجامع أن كلًّا منهما مكلف مالك للعصمة، والشافعي يخالفه في ذلك ويقول: يجب أن يُسَوَّىٰ بين إيقاع الطلاق من المكره وإقراره به كما سَوَّىٰ بينهما في المختار، وبما أن إقرار المكره بالطلاق لا يعتبر فيكون إيقاع الطلاق منه غير معتبر كذلك، وبذلك لا يتم للحنفي ما ادعاه[1].

ومن أمثلته أيضًا: أن يقول الحنفي في النية في الوضوء: إنه طهارة بمائع، فلم تفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة.

فيقول الشافعي: أقلب فأقول: فاستوى مائعها وجامدها في النية، كإزالة النجاسة، والجواب عنه أن يقول المستدل: لا تجوز التسوية بين المائع والجامد في النية، لأن عندك لا يستويان، ألا ترى أن في التيمم يجب تعيين نية الفرض وفي الوضوء لا يجب؟[2].

* * *

(1) تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 143 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 260 .

المبحث الرابع
الاعتراضات الواردة على العلة الطردية

ونعني بالعلة الطردية: اطرادها مع الحكم وجودًا وعدمًا، أي حيثما توجد العلة يوجد الحكم، والاعتراضات على هذا النوع من العلة أنواع، تفصيلها كما يلي:

المطلب الأول: الاعتراض على العلة بفساد الوضع

وهو أن يبين المعترض أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه[1]، وسمي بذلك، لأن وضع الشيء، جعله في محل على هيئة أو كيفية ما، فإذا كان ذلك المحل أو تلك الهيئة لا تناسبه كان وضعه على خلاف الحكمة، وما كان على خلاف الحكمة كان فاسدًا، فنقول ها هنا أن العلة إذا اقتضت نقيض الحكم المدعى أو خلافه كان ذلك مخالفًا للحكمة، إذ من شأن العلة أن تناسب معلولها لا أنها تخالفه، فكان ذلك فاسد الوضع بهذا الاعتبار[2]، وهو يكون من وجهين:

أ - أن يعلق على العلة ضد مقتضاها:

ويعرف ذلك من طريقين

أ - 1 - ما يعرف بالنطق: وذلك مثل أن يقول حنفي في تنجيس سؤر السباع: إنه سبع ذو ناب فكان سؤره نجسًا كالخنزير

فيقول شافعي معترضًا: كونه سبعا جعل في الشرع علة للطهارة، والدليل عليه ما روي أن النبي ﷺ دعي إلى دار قوم فأجاب، ودعي إلى دار قوم فلم يجب، فقيل له ﷺ: دعاك فلان فأجبت ودعاك فلان فلم تجب، فقال: **«إن في دار فلان كلبًا»**، فقيل: وفي دار فلان هرة، فقال: **«الهرة سبع»**[3]، فجعل كون الهرة سبعا

(1) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ج: 3، ص: 931 .

(2) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 302 - 303 .

(3) هذه الرواية ذكرها الشيرازي ولم أقف عليها، لكن وقفت في مسند الإمام أحمد على رواية تتعلق بالسنور لا بالهرة، فعن أبي هريرة ﷺ، قال: كان النبي ﷺ يأتي دار قوم من الأنصار ودونهم دار، قال فشق ذلك عليهم، فقالوا: يا رسول الله، سبحان الله تأتي دار فلان ولا تأتي دارنا، فقال النبي ﷺ، **«لأن في داركم كلبا»**، قالوا: فإن في دارهم سنورا، فقال النبي ﷺ: **«إن السنور سبع»**، مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي المسند السابق، رقم: 7992 .

علة للطهارة، فلا يجوز أن يجعل علة للنجاسة[1].

ومثاله أيضًا: أن يستدل حنفي على جواز بيع الرطب بالتمر متساويًا حال العقد، وأن ما يحدث من النقص في حال النهاية لا يمنع صحة العقد قبله، لأنه ينقص بحدث الجفوف، فلم يمنع صحة البيع، كبيع التمر الحديث بالقديم.

فيقول مالكي: علقت على العلة ضد مقتضاها، لأن النقص بالجفوف جعله النبي ﷺ في منع البيع علة لما قال للسائل: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذا»[2]، وما جعله صاحب الشرع علة في المنع، لا يجوز أن تجعله علة في الإباحة[3].

والجواب عنه أن يتكلم المستدل على الخبر الذي ذكره السائل، ويبين أن ما ذكره علة للحكم، وإن لم يفعل كان قياسه غير صحيح.

أ - 2 - **ما يعرف من جهة الأصول**: ومثاله: أن يقول حنفي في قتل العمد: إنه معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة كالردة.

فيقول شافعي معترضا: علقت على العلة ضد المقتضى، فإن كونه موجبًا للقتل سبب التغليظ، فلا يجوز أن يجعل سببًا لإسقاط الكفارة..

فالجواب، أن يبين أنه لا يقتضي إلا ما علق عليه، لأنه إذا تغلظ بوجوب القتل وجب أن يستغني عن تغليظ آخر[4].

ومثاله كذلك: أن يستدل شافعي على أن من أفطر في رمضان عامدًا بالأكل، فلا كفارة عليه، لأنه أفطر بما يصح وقوعه من الواحد، فلم تجب عليه كفارة، كما لو أفطر في السفر..

فيقول له مالكي: علقت على العلة ضد مقتضاها، لأن وقوع الفطر منه في رمضان، مع شدة مأثمه، لا يكون دليلًا على سقوط الكفارة، وإنما يكون دليلًا على تغليظ حكمه..

والجواب أن يبين أنه لم يعلق عليها إلا ما وافق مقتضاها، إن وجد إلى ذلك

---

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 250 .
(2) سبق تخريجه، في ص: 368 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 178 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 251 - 252 .

سبيلًا[1].

ب - فساد الاعتبار:

وهو أن يعتبر الشيء بما لا يقتضي اعتباره به، أو هو أن يعتبر حكمًا بحكم يخالفه، وقد يكون هذا في اعتبار الفرع بالأصل، وقد يكون في اعتبار الفرع بالعلة[2].

وقيل هو: أن يكون القياس مخالفًا للنص أو الإجماع، وسمي هذا فساد الاعتبار، لأن اعتبار القياس مع النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد وظلم لأنه وضع له في غير موضعه[3].

مثال ما خالف نص الكتاب قولنا: يشترط تبييت النية لرمضان، لأنه صوم مفروض، فلا يصح تبييته من النهار، كالقضاء، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته نص الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمٗا﴾[4]، فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم، وذلك مستلزم للصحة، وهذا قد صام، فيكون صومه صحيحًا.

ومثال ما خالف السنة قولنا: لا يصح السلم في الحيوان، لأنه عقد يشتمل على الغرر، فلا يصح كالسلم في المختلطات، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي عن النبي ﷺ أنه رخص في السلم.

ومثال ما خالف الإجماع أن يقول الحنفي: لا يجوز أن يغسل الرجل زوجته، لأنه يحرم النظر إليها، فحرم غسلها كالأجنبية، فيقال له: هذا فاسد الاعتبار، لمخالفته الإجماع السكوتي، وهو أن عليًا غسل فاطمة ولم ينكر عليه، والقضية في مظنة الشهرة، فكان ذلك إجماعًا[5]..

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 179 .
(2) المصدر السابق، ص: 178 - 179 .
(3) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 300 .
(4) سورة الأحزاب، الآية: 35 .
(5) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 3، ص: 467 .

وفساد الاعتبار إنما يعرف من طريقين:

ب - 1 - ما يعرف من جهة النطق: هو أن يعتبر أحد الحكمين بالآخر، وقد ورد من الشارع ما يفرق بينهما، وذلك مثل اعتبار أصحاب أبي حنيفة تخليل الخمر بالدباغ.. فيقول شافعي معترضًا: النص فرق بينهما، لأن النبي ﷺ، **ندب إلى الدباغ في شاة مولاة ميمونة**[1]، **ونهى عن التخليل**[2]، فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر[3].

ومثاله أيضًا: أن يستدل حنفي في أن الطلاق بالنساء بأنه عدد تتعلق به البينونة، فاعتبر بالنساء كالعدة..

فيقول له مالكي: هذا اعتبار فاسد، لأنه روي أن النبي ﷺ قال: «**الطلاق للرجال، والعدة للنساء**»[4]، ففرق بين الحكمين؛ فمن جمع بينهما فقد عاند الشرع وخالف السنة، وهذا لا يجوز.

والجواب للمستدل أن يبين صحة اعتباره، وأن يتكلم على الحديث بما يسقطه، أو يتكلم عليه بما يوافقه ليصح له الجمع بين الاعتبارين[5].

ب - 2 - ما يعرف من جهة الأصول: وهو من وجوه متعددة:

أحدها: أن نعتبر حكما بحكم وأحدهما مبني على التوسعة والآخر على التضييق؛ كاعتبار الكفارة في رمضان بالقضاء والقطع بالغرم، فيعترض عليه بأن

---

(1) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب جلود الميتة قبل أن تدبغ، رقم: 2069، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم: 542، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة، رقم: 3592، سنن الترمذي، كتاب اللباس عن رسول الله، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، بألفاظ مختلفة، رقم: 1649.

(2) صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، رقم: 3669، سنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله، باب النهي أن يتخذ الخمر خلا، رقم: 1215، سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب ما جاء في الخمر تخلل، رقم: 3190، مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أنس بن مالك، رقم: 11744.

(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 253.

(4) هذه العبارة لم تثبت نسبتها إلى رسول الله ﷺ كحديث، وقد أوردها الإمام مالك في الموطأ على أنها من كلام سعيد بن المسيب، قال مالك: «عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب، أنه كان يقول: الطلاق للرجال والعدة للنساء»، الموطأ، كتاب الطلاق، باب جامع عدة الطلاق، رقم: 1067.

(5) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 180.

هذا اعتبار باطل، لأن أحدهما مبناه على التضييق والآخر مبناه على التوسعة فلا يعتبر أحدهما بالآخر، أو يعتبر الابتداء بالاستدانة كاعتبار ابتداء النكاح باستدامته في الإحرام، فيقال: الاستدامة أقوى والابتداء أضعف، فلا يعتبر أحدهما بالآخر، أو يعتبر الرق بالعتق، أو العتق بالبيع، ومبنى أحدهما على الضعف ومبنى الآخر على القوة، فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر، والجواب أن يبين أنهما في الموضع الذي علل سواء[1].

الثاني: أن يعتبر حكمًا بحكم وأحدهما أوسع، وذلك مثل أن يستدل المالكي على وجوب الكفارة في رمضان بأن هذا حكم يلزم المنتهك لحرمة رمضان بالجماع، فلزم المنتهك لحرمته بالأكل كالقضاء، فيقول الشافعي: هذا اعتبار فاسد، لأنك اعتبرت الكفارة بالقضاء، والقضاء أوسع من الكفارة، ألا ترى أنه يجب في موضع النذر ولا تجب الكفارة، فلا يصح اعتبار أحدهما بالآخر، والجواب أن يبين أن في الموضع الذي علل هما سواء، وذلك أن صوم النذر لا مدخل للكفارة فيه وللقضاء فيه مدخل، وأما في هذه المسألة فإن صوم رمضان للقضاء وللكفارة فيه مدخل، ألا ترى أنه إذ ا جامع وجب على كل واحد منهما، فلما تعلق بالأكل عمدًا أحدهما، وجب أن يتعلق به الآخر[2].

الثالث: أن يعتبر فرعًا بأصل وهما مختلفان في نظائر الحكم، كاعتبار الصغير بالكبير في الصلاة والصوم والحج، وكاعتبار المرأة بالرجل في القتل بالردة وهما مختلفان في القتل بالكفر الأصلي، وما أشبه ذلك، والجواب أن يبين أن ما ذكر أنه نظير للحكم ليس بنظير له، وإنما نظير الحكم غيره، وهما متفقان فيه[3]،

من ذلك مثلًا، اعتبار المسلم بالكافر، فيستدل الحنفي على قتل المسلم بالذمي قصاصًا، بأن الذمي محقون الدم على التأبيد، فوجب أن يقتل به المسلم كالمسلم؛ فيقول المالكي: اعتبرت الكافر بالمسلم، وذلك لا يجوز لأن الأصول قد فرقت بينهما، لأن المسلم أتم حرمة من الكافر، ألا ترى أنه لا يحد بقذفه

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 255 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 181 .
(3) المعونة في الجدل للشيرازي، ص: 255 .

ويحد بقذف المسلم، ولا يثبت للكافر على المسلم حق ويثبت للمسلم، والجواب أن يبين أن حكم القتل مخالف للحد والاقتصاص، ألا ترى أن الحد يجب بالعفة والصلاح ولا يجب للمسلم الفاسق، بخلاف القتل فإنه يجب للمسلم الفاسق على المسلم العفيف، وأما الاقتصاص فلا يجوز أن يستوفيه الكافر من المسلم وإن ثبت له عليه حال الكفر، بخلاف القتل فإنه يستوفى للكافر من المسلم حال الإسلام إذا ثبت له عليه حال الكفر، فافترقا[1].

هذا، ويرى الإمام الطوفي أنه «إذا توجه سؤال فساد الاعتبار على المستدل، انقطع مطلقًا، لتجرد دعواه عن دليله»[2]، أي أنه إذا ثبت سقوط دليل المستدل ومخالفته لأصول أقوى منه، فإن الاستدلال يعتبر باطلًا، فيسقط ما بني عليه، وما ذلك إلا لأن فساد الاعتبار «قادح في عمدة الحكم، وهو الدليل» كما عبر الإمام الطوفي[3].

المطلب الثاني: الاعتراض على العلة بالنقض

وهو إبداء العلة بدون الحكم، أي أن لا تكون العلة مطابقة للحكم[4].

أو هو أن يبين المعترض وجود الوصف المدعى كونه علة في محل، مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل، مثل أن يقول الشافعي في من ترك النية في الصوم ليلًا: تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح؛ فيجعل العلة في عدم صحة الصوم عراء أول الصوم عن النية وخلوه عنها، فيقول له الحنفي معترضًا: هذه العلة منقوضة بصوم التطوع، فإنه صحيح إذا أحدث النية فيه نهارا. وبذلك تكون العلة - وهي عراء أول الصوم عن النية - قد وجدت في صوم التطوع، وتخلف الحكم، وهو عدم صحة الصوم عنه، لأن الصوم في هذه الحالة صحيح[5].

ومثاله أيضًا: أن يقول المستدل في مسألة النباش أنه سرق نصابًا كاملًا من حرز

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 181 - 182.
(2) شرح مختصر الروضة، ج: 3، ص: 471.
(3) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.
(4) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ج: 3، ص: 937.
(5) تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 124 - 125.

مثله، فيجب عليه القطع كسارق مال الحي.

فيقول المعترض: هذا ينتقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن الوصف موجود فيهما ولا يقطعان، ففي هذا المثال أبديت العلة لكن الحكم لم يترتب عليها[1].

والعلة إنما وضعت على ضربين: علة وضعت للجنس، وعلة وضعت لإثبات الأحكام في الأعيان.

أ - العلة الموضوعة للجنس:

وهذه تجري مجرى الحد، يعتبر فيها الطرد والعكس فإن انتقضت في إحدى الجهتين انتقضت في الأخرى، حيث تفسد بأن ينتقض طردها أو يحيل عكسها.

وذلك مثل أن يقول مستدل: الشركة هي الموجبة للشفعة، والعمد المحض هو الموجب للقود، فمتى تعلقت الشفعة بغير الشرك أو لم تثبت مع الشركة، بطلت العلة، وكذلك متى وجد العمد المحض مع التكافؤ بلا قود أو وجد القود بلا عمد، انتقضت العلة. . وكذلك لو قال قائل: إن المبيح للدم هو الردة، كان ذلك منتقضًا، لأن الدم يستباح بغيرها[2].

هذا إذا كان الحكم المعلل له لا يثبت في غير تلك العين، فإن كان في غير تلك العين، احتاج في ذكر العلة إلى التقييد، وذلك مثل أن يقول: إن علة تحري الربا في الأعيان الأربعة، الاقتيات والادخار للعيش غالبًا، فهذا التعليل صحيح لا ينتقض من أحد طرفيه، لأنه قد قيد ذلك بالأعيان الأربعة، ولو قال «علة الربا الاقتيات والادخار للعيش غالبًا»، لانتقض ذلك بالربا في الدنانير والدراهم، فإن الربا يجري فيها مع عدم هذه العلة، فعلى هذا يجب أن يجري حكمهما[3].

ب - العلة الموضوعة لإثبات الأحكام في الأعيان:

وهي على نوعين: علة موضوعة للوجوب، وعلة موضوعة للجواز.

ب - 1 - العلة الموضوعة للوجوب: هذه العلة متى وجدت دون الحكم،

---

(1) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لابن بدران الدمشقي، ج: 2، ص: 313 .
(2) المنهاج، للباجي، ص: 185 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 253 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 185 .

كان ذلك نقضا لها، وذلك مثل أن يقول الحنفي: إن الوضوء طهارة، فلا يفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة، فينتقض عليه بالتيمم، لأنه طهارة ويفتقر إلى النية[1].

فإذا ما اعترض معترض على قياس يستند إلى علة من هذا القبيل، كان الطريق في دفع نقضه من ثلاثة أوجه:

الجواب الأول: منع مسألة النقض:

وهو نوعان:

أحدهما: أن يقول «لا أسلم هذه المسألة، فإن المذهب عندي خلاف هذا»، وذلك إذا كان للمستدل في مذهبه قولان، فلا يسلم أحدهما؛ مثاله أن يستدل المالكي على أن الاستثناء لا يرفع حكم الطلاق، بأن هذا استثناء يرفع حكم الطلاق في الحال والمآل، فوجب أن يبطل، كما لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، فيقول الشافعي معترضًا: ينتقض به إذا اشترط مشيئة الحج، فإن هذا المعنى موجود فيه، ومع ذلك فإنه لا يبطل الاستثناء، والجواب عنه أن يقول: عن مالك فيه روايتان، إحداهما أن الاستثناء يبطل، كالاستثناء بمشيئة اللّه تعالى، وعلى هذه الرواية بنينا الدليل، فلا يلزمنا هذا النقض[2].

ومثاله أيضًا: أن يقرر شافعي في المخالف عند هلاك السلعة: إنه فسخ بيع يصح مع رد العين، فيصح مع رد القيمة، كما لو اشترى ثوبًا بعبد وتقابضا، ثم هلك العبد ووجد مشتري الثوب بالثوب عيبًا.

فيقول الحنفي ناقضًا: هذا يبطل بالإقالة.

فيقول الشافعي مجيبًا: لا أسلم النقض بالإقالة، فإنها تجوز عندي مع هلاك السلعة[3].

والثاني: أن يقول «لا أعرف في هذا نصًا، ولا يلزمني النقض»، وذلك مثل أن يستدل المالكي على اعتبار النية في الوضوء بأن هذه طهارة تتعدى محل موجبها،

---

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 253 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 186 .
(3) المعونة، للشيرازي، ص: 242 - 243 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 255 .

فافتقرت إلى النية كالتيمم، فيقول الحنفي: هذا ينتقض بغسل الإناء من ولوغ الكلب، فإنها طهارة تتعدى محل موجبها، ولا تفتقر إلى النية، فيقول المالكي مجيبًا: ليس لمالك في هذا نص، ويحتمل ألا نسلم، فلا يلزمني ذلك[1].

الجواب الثاني: دفع النقض بمنع العلة:

وهو أيضًا على ضربين:

الأول: أن يكون للمستدل فيها مذهب مسطور: وذلك مثل أن يستدل الحنفي على وجوب المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة، بأنه عضو يجب تطهيره من النجاسة، فوجب غسله من الجنابة كسائر الأعضاء، فيقول له المالكي أو الشافعي: هذا ينتقض بداخل العينين، فإنه يجب غسله من النجاسة ولا يجب غسله من الجنابة، فيقول له الحنفي مجيبًا: لا يلزمني هذا، لأن داخل العينين عندي لا يجب غسله من النجاسة، فلا يلزمني النقض[2].

فهذا الجواب منع للنقض، ولا يجوز للمعترض أن يستدل على أن العينين يجب غسلهما من النجاسة ليلزم النقض، ولكنه يجوز له أن يقيس أن النقض يلزمه بأن يقول: لا خلاف بيني وبينك أنه لو اكتحل بالبول لوجب عليه تطهيره من النجاسة، إما بغسل وإما بمسح، وإنما الخلاف بيننا في صفة التطهير[3].

الثاني: أن لا يكون للمستدل في المسألة مذهب مسطور: فهنا يمكن أن يدفع النقض بما طريقه الشرع، وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن الأجرة لا تجب بعقد الإجارة، بأنه عقد على المنفعة، فلا يجب تعجيل العوض بنفس العقد كالمضاربة، فيقول الشافعي: هذا ينتقض بالنكاح، فيقول المستدل: النكاح ليس بعقد على منفعة، وإنما هو عقد على الحل والإباحة، ولكي يلزم النقض لابد للمعترض أن يثبت - إن استطاع - أن النكاح عقد على منفعة، وإلا فإن النقض لا يكون لازما للمستدل، ويمكن أن يدفع النقض بما طريقه العرف والعادة، وذلك مثل أن يستدل المالكي على أن الدنانير والدراهم لا تتعين بالعقد، بأنها لا تختلف

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 186 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 243 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 187 .

الأغراض في أعيانها، فلم تتعين بالعقد كالمكيال والميزان ، فيقول الشافعي : إنها تنتقض بالصنج، فإنها لا تختلف الأغراض في أعيانها، ومع ذلك فإنها تتعين بالعقد، فيقول المالكي : بل الصنج تختلف الأغراض في أعيانها، لأن منها ما يكون من النحاس، ومنها ما يكون من الحديد، ومنها ما يكون من الرصاص والحجارة، وتختلف أثمانها والأغراض فيها باختلاف أجناسها، وإنما لا تختلف الأغراض في الوزن بها، فلم يتعين الوزن بها بالعقد، وكذلك الدنانير والدراهم[1] .

الجواب الثالث: دفع النقض ببيان الاحتراز:

وهو قد يكون بالفعل، وقد يكون بتفسير اللفظ.

الأول: الدفع باللفظ: وذلك مثل أن يقول الشافعي في مهر المستكرهة على الزنا : ظلمها بإتلاف ما يتقوم فلزمه الضمان كما لو أتلف عليها مالها، فيقول الحنفي : هذا يبطل بالحربي إذا وطئها، فيقول: قولنا «ظلمها» يرجع إلى هذا المستكره الذي هو من أهل الضمان، إذ لا يجوز أن يخلو قولنا «ظلمها» من فاعل معين، وليس إلا هذا المستكره الذي هو من أهل الضمان، فصار كأنا قلنا : هذا الذي هو من أهل الضمان ظلمها، ومثل أن يقول الشافعي في ضمان المنافع بالغصب، إن ما ضمن بالمسمى في العقد الصحيح جاز أن يضمن بالإتلاف بالعدوان المحض كالأعيان، فيقول الحنفي : هذا يبطل بالحربي، فإنه يضمن المنافع بالمسمى في العقد الصحيح ولا يضمن بالإتلاف، فيقول الشافعي : هذا لا يلزم لأنا لم نقل «إن من ضمن بالمسمى ضمن بالإتلاف»، وإنما قلنا «ما ضمن بالمسمى ضمن بالإتلاف»، وتلك المنافع يجوز أن تضمن بالإتلاف، وهو إذا أتلفها مسلم أو ذمي، فلا يلزم النقض[2] .

ومثاله أيضًا أن يستدل المالكي على تكرر قطع السرقة في عين واحدة، بأنه حد يتعلق بفعل، فتكرره في عين كتكرره في عينين، كحد الزنا، فيقول الحنفي

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 187 .

(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 242 - 243 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 256 - 257 .

معترضًا: هذا يبطل بحد القذف، فيجيب المالكي قائلًا: ذلك يتعلق بالقول، ونحن قلنا: حد يتعلق بفعل، وإطلاق الفعل لا يدخل فيه القول، فهذا الجواب يجوز أن يدفع به النقض، ويلزم المعترض في مثل هذا أن يكشف عنه ليلزم النقض[1].

ومثاله كذلك: أن يقول الشافعي في الرجعة بالوطء: إنه فعل من ناطق فلم تحصل به الرجعة، أو فعل من قادر على النطق فلم تحصل به الرجعة، كالضرب، فيقول المعترض: ينتقض بلفظ الرجعة، فإنه فعل اللسان وتحصل به الرجعة، فيقول المستدل: اللفظ لا يسمى فعلًا في العرف والوضع، ولذلك قالوا: أقوال وأفعال، وفي الشرع أيضًا قد علق على كل واحد منهما من الأحكام ما ميز أحدهما من الآخر حتى منع من أن يكون إطلاق الفعل يقع على القول[2].

الثاني: الدفع بتفسير اللفظ: وهو مثل أن يستدل المالكي على وجوب وضع الجائحة فيما زاد على الثلث بأن هذه ثمرة أصابتها الجائحة قبل أن يجتنيها المبتاع، فجاز أن يرجع بها على البائع، دليله إذا تلفت قبل أن يخلى بينه وبينها، فيقول الحنفي: هذا ينتقض به إذا بلغت الجائحة ما دون الثلث، فيقول المالكي: قولي «أصابتها الجائحة» يقتضي «أصابت جميعها»، فإنما كلامي معك في وضع الجائحة، وليس كلامنا في مقدار الجائحة التي توضع وتميزه من المقدار الذي لا يوضع[3].

المطلب الثالث: الاعتراض على العلة بالكسر

والكسر: هو وجود معنى العلة ولا حكم[4]، وقد عرفه كل من الآمدي وابن الحاجب بأنه «تخلف الحكم عن الحكمة التي قصدت منه»[5].

ويسمى النقض من جهة المعنى[6]، ولذلك عرفه الطوفي بقوله: «هو نقض

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 187 - 188 .
(2) الواضح في أصول الفقه، ج: 2، ص: 260 .
(3) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 188 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 246 .
(5) تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 140 .
(6) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 191 .

على المعنى دون اللفظ»[1].

وهو على ضربين:

أ - الكسر بتبديل وصف من أوصاف العلة بما في معناه:

وهو مثل أن يقول المالكي: إن الدنانير والدراهم لا تتعين بالعقد، والدليل على ذلك أنها ثمن، فوجب أن يكون محل الذمة، كما لو أطلق العقد، فيقول الشافعي: لا يمتنع أن تكون عوضًا، ومع ذلك فإنها تتعين بالعقد، كالطعام، فهذا نقض من طريق المعنى، وإلزام من طريق الفقه، وذلك أن الدنانير والدراهم والطعام يجريان مجرى واحدًا في كونهما عوضًا يقصد منه الزيادة والنقص والجودة، ألا ترى أنه لو كان في البلد نقود كثيرة لم يصح العقد عليها إلا بالصفة، كالطعام لما كان مختلف الصفات لم يجز العقد عليه إلا بالصفة، فلما ثبت أن التعيين في الدنانير والدراهم كذلك، والطريق في الجواب عن مثل هذا: أن يبين الفرق بين الدنانير والدراهم، وبين الطعام، وذلك أن الطعام حجة لنا، وذلك لأنه لو قال «بعتك طعامًا»، لم يصح العقد، ولو قال «بعتك دينارًا»، أجاز العقد وصح، ولذلك افترق الثمن والمثمن، وأيضًا، فإن الطعام تختلف الأغراض فيه، ولا يكاد توجد فيه المساواة من جميع وجوهه المقصودة، فلذلك تعيق بالعقد، وهذا حكم المثمنات، وليس كذلك الدنانير والدراهم، فإن المساواة من جميع الوجوه المقصودة كثيرة شائعة، فأشبهت المكيال والميزان[2].

ب - الكسر بإسقاط وصف من أوصاف العلة:

وهو على نوعين:

ب - ا - إسقاط وصف غير مؤثر في الحكم الذي علق على العلة: وذلك مثل أن يستدل الحنفي في النية في الوضوء، أنها لا تجب، لأنه سبب يتوصل به إلى الصلاة لا على وجه البدل، فلم تجب فيه النية كإزالة النجاسة، فيقول له المالكي: هذا ينكسر بالتيمم، فإنه سبب يتوصل به إلى الصلاة، ثم يفتقر إلى النية، فهذا

---

(1) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 66 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 191 .

كسر صحيح، لأن الوصف الذي احترز به من التيمم غير مؤثر في إسقاط النية، ألا ترى أن الأصول والأبدال في باب النية في الشرع واحد، يدلك عليه أن الكفارات لما افتقرت إلى النية استوى أصلها، والعدد لما لم تفتقر إلى النية، استوى أصلها وبدلها، والطريق في الجواب أن يبين أن للبدل من التأثير في إيجاب النية ما ليس لأصل، ألا ترى أن المبيت بمزدلفة لما كان أصلًا لم يفتقر إلى النية، والهدي الذي يخرجه لما كان بدلًا افتقر إلى النية، فجاز أن يكون الوضوء في مسألتنا أيضًا لما كان أصلًا يراد للصلاة لم يفتقر إلى النية، والتيمم لما كان بدلًا افتقر إلى النية[1].

ب - 2 - **إسقاط وصف مؤثر في الحكم الذي علق على العلة**: ومثاله أن يقول الشافعي في بيع ما لم يره المشتري: إنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد، فلم يصح بيعه، كما لو قال: بعتك ثوبًا، فيقول المخالف: هذا ينكسر به إذا تزوج امرأة لم يرها، فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد، ثم يصح.

فيقول المستدل مجيبًا: ليس النكاح كالبيع في هذا الحكم، لأن للجهالة من التأثير في باب البيع ما ليس لها في النكاح، ولهذا لو تزوج امرأة لم يرها ثم رآها لم يثبت له الخيار، ولو اشترى سلعة لم يرها ثم رآها لثبت له الخيار، فجاز أن يكون عدم الرؤية في النكاح لا يمنع الصحة، وفي البيع يمنع الصحة[2].

ومثاله كذلك: أن يستدل المالكي على أن بيع الثمرة قبل بدو الصلاح على الإطلاق لا يجوز، لان هذه ثمرة نامية أفردت بالبيع قبل بدو الصلاح من غير شرط القطع، فوجب ألا يصح، كما لو اشترط التبقية، فيقول الحنفي: لا يمتنع أن تفرد بالبيع قبل بدو الصلاح من غير شرط القطع، ومع ذلك فإنه يصح العقد كما لو جفت الأصول، فهذا الكسر ليس بصحيح، لأنه أسقط من العلة وصفا مؤثرا للحكم الذي علق عليه.

والطريق في الجواب بالنسبة للمستدل: أن يبين فساد هذا النوع من الكسر، ثم يبين تأثير الوصف الذي أسقط، فيقول: إن وجود النماء مع التبقية غرر وتعريض

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 192 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 246 .

للعاهة، ولذلك نهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى تزهي أي تحمر[1] وحتى تنجو من العاهة، فإذا أزهت وكمل نماؤها نجت من العاهة وقل الخطر فيها، وليس كذلك إذا يبست الأصول، فإنها قد انتهى نماؤها ونجت من العاهة، فكان ذلك بمنزلة أن تزهي[2].

المطلب الرابع: الاعتراض على العلة بأنها لا تجري في معلولاتها

وهذا الاعتراض قريب من معنى الكسر، ومفاده، أن يعلق المستدل على العلة حكما ما، فيطالبه المعترض بأن يعلق على تلك العلة ما يشاكل ذلك الحكم، ويقول له: لو كان علة في أحد الحكمين، لكان علة في الآخر[3].

مثال ذلك أن يقول حنفي: إن صوم رمضان لا يفتقر إلى تعيين النية لأنه مستحق العين، فهو كرد الوديعة، فيقول شافعي معترضًا: استحقاق العين كما يوجب إسقاط العين والتعيين يوجب إسقاط النية، فلو أسقط التعيين لأسقط النية، والجواب: أن يبين المستدل اختلاف الحكمين، وذلك أن يقول: النية تراد لتحصيل القربة، والزمان يحتمل القربة وغير القربة، فافتقر إلى النية لتحصيل القربة، والتعيين يراد للتمييز بين أصناف القرب، والزمان لا يحتمل أصناف القرب، ولهذا المعنى افتقر طواف الزيارة إلى النية لتحصيل القربة ثم لا يفتقر إلى التعيين لأن الوقت لا يحتمل أصناف القرب[4].

ومثال ذلك أيضًا؛ أن يقول حنفي: إن العشر واجب على المكاتب، لأن كل من وجب عليه كراء المزدرع وجب عليه عشر الزرع، كالحر المسلم، فيقول مالكي معترضا: لو كان هذا علة في وجوب العشر في زرعه، لكان علة في وجوب الزكاة في ماله، لأنهما يجريان مجرى واحدًا ويصرفان إلى وجه واحد، ومن وجب عليه أحدهما وجب عليه الآخر، كالحر المسلم، فلما رأينا المكاتب

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها . . . رقم: 2048 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 193 .
(3) المصدر السابق نفسه، ص: 195 .
(4) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 249 - 250 .

لا تجب عليه الزكاة في ماله وإن كان يجب عليه كراء المزدرع، فكذلك أيضًا لا يجب عليه عشر زرعه وان كان يجب عليه كراء مزدرعه، والطريق في الجواب عن ذلك: أن يبين أن العشر مخالف للزكاة، وأن العلة التي علل بها تقتضي إيجاب العشر دون الزكاة، إن وجد إلى ذلك سبيلًا[1].

المطلب الخامس: القول بموجب العلة مع بقاء المنازعة في الحكم

عرفه الإمام فخر الدين الرازي بأنه «تسليم ما جعله المستدل موجب العلة، مع استبقاء الخلاف»[2].

فالقول بموجب العلة هو تسلي المعترض بمقتضى علة المستدل، مع بقاء الخلاف بينهما في الحكم المتنازع فيه، ذلك أن المستدل يخيل إليه أن الدليل الذي أتى به - وهو هنا القياس - يستلزم حكم المسألة المتنازع فيها، ولكنه في الواقع لا يستلزمه، ولذلك فإن المعترض يسلم له ما أنتجه دليله، ولكن النزاع بينهما لا ينقطع لأن الحكم المتنازع فيه لم يثبته الدليل[3].

وهذا الاعتراض هو في حقيقته نوع من المنع، لأن المعترض يمنع دلالة القياس الذي أورده المستدل على محل النزاع، وأنه بمعزل عنه[4].

ويرى الإمام ابن عقيل الحنبلي أن القول بالموجب هو أوفى اعتراض «يرد على العلة، لأنه يسقط احتجاج المحتج بها، لأن الحجة إنما تقوم على الخصم فيما ينكره لا فيما يقول به»[5].

كما يرى ابن قدامة أن القول بالموجب «هو آخر الأسئلة، إذ بعد تسليم الحكم والعلة، لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع المعترض»[6].

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، ص: 195 .
(2) المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين الرازي، ج: 5، ص: 269 .
(3) تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 146 - 147 .
(4) علم الجذل في علم الجدل، لنجم الدين الطوفي، ص: 78 .
(5) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 266 .
(6) روضة الناظر وجنة المناظر، ج: 3، ص: 954 .

والعلة نوعان: أحدهما: تعليل لإثبات مذهب المستدل، والثاني: تعليل لإبطال مذهب مخالفه.

أ - التعليل لإثبات مذهب المستدل:

وهو أيضًا نوعان:

أ - ا - تعليل عام للوجوب أو للنفي:

في هذا النوع من التعليل لا يكفي من القول بموجب العلة إلا العموم في كل موضع توجد فيه على حسب ما نصبها المستدل، فإن بيّن المعترض القول بموجب العلة في موضع من المواضع فقط، لم يكن ذلك اعتراضًا صحيحًا، مثال ذلك في التعليل للوجوب: أن يستدل المالكي أو الشافعي أو الحنبلي في إيجاب القيام على المصلي في السفينة: بأن القيام فرض يجب على المصلي في غير السفينة، فوجب على المصلي في السفينة كسائر الفروض، فيقول الحنفي معترضا: أقول بموجب هده العلة، فالقيام عندي فرض في الصلاة في السفينة إذا كانت واقفة، وجواب المستدل هنا أن يقول: هذا قول بموجب العلة في بعض أحوالها، فلا يكون ذلك قولا بموجبها، لأن العلة تثبت ذلك في كل حال[1].

ومثل ذلك أيضًا: أن يقول الحنفي مستدلًا على أن الخيل تجب فيها زكاة العين: الخيل حيوان يسابق عليه، فتجب فيها الزكاة كالإبل، فيقول الشافعي: مسلم، لكن لا يفيدك، لأن مقتضى دليلك أن الزكاة من حيث هي تجب في الخيل، ونحن نقول بذلك فنوجب فيها الزكاة إذا كانت من عروض التجارة، فدليلك مطلق، والمطلق يتحقق ولو في صورة واحدة لأنه لا عموم له، وقد عملنا به في زكاة التجارة، فدليلك لم يثبت ما تدعيه[2].

وجواب المستدل أن يقول: هذا قول بموجب العلة في بعض أحوالها، فلا يكون ذلك قولا بموجبها، لأن العلة تثبت ذلك في كل حال، وكذلك في النفي العام إذا قال الحنبلي في المائعات: إنه مائع لا يرفع الحدث، فلا يطهر المحل النجس، كالدهن، فيقول المعترض: أقول بموجبه في الخل النجس، لم يكن

(1) المنهاج، للباجي، ص: 174، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 266.
(2) تهذيب شرح الأسنوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 3، ص: 149.

هذا الاعتراض صحيحًا، لأن العلة تقتضي أن لا يطهر بكل حال، لأن النفي على العموم[1].

أ - 2 - تعليل للجواز:

وهنا يكفي من القول بموجب العلة، أن يبين المعترض القول بموجب العلة في موضع من المواضع، لأن التجويز يقتضي موضعًا واحدًا، ويكون المعترض قد شارل المستدك في العلة على وجه ما نصبها، مثل أن يستدل المالكي على أن مدة الخيار يجوز اشتراطها في البيع أكثر من ثلاثة أيام بأن هذه مدة ملحقة بالعقد، فجاز أن يشترط منها أكثر من ثلاثة أيام، كالأجل في البيع، فيقول الحنفي أو الشافعي: أقول بموجب هذه العلة، لأنه قد يجوز ذلك إذا حكم به حاكم برأه وأمضاه فإني أجيزه حينئذ ولا أرده، والجواب أن يقول المالكي: هذا ليس بقول بموجب العلة، لأني قلت «فجاز أن يشترط منها أكثر من ثلاثة أيام»، وأنت لا تجيز ذلك بوجه ابتداء، وإنما تمنع من فسخه إذا حكم به حاكم، والامتناع من فسخه حكم آخر غير الحكم الذي عللت له من الجواز[2].

ب - التعليل لإبطال مذهب المخالف:

وذلك مثل أن يقول الحنفي: إن الحج عبادة، فلا تجب ببذل الطاعة، كالصلاة، فيقول المعترض: أقول بموجب هذه العلة، فإنها لا تجب عندي ببذل الطاعة، وإنما تجب ببذل الاستطاعة لأنه لو علم أنه إذا أمره أطاع لزمه الحج، وإن كان لم يبذل له الطاعة، فيجيب المستدل قائلًا: إنما سألتني: هل يجب الحج ببذل الطاعة؟ ولأنه إذا علم أنه يطيعه إذا أمره، فقد علم أنه باذل للطاعة، كما يمكنه أن يجيب قائلًا: إنما دللت في الموضع الذي بذل في الطاعة، ولم يكن واثقا ببذله قبل ذلك، كما قد يجيب قائلًا: إنما صار مستطيعًا ببذل الطاعة، فبها تعلق الوجوب[3].

ومثاله أيضًا: أن يقول المالكي أو الشافعي في الإجارة: إنها لا تنفسخ

(1) الواضح في أصول الفقه، ج: 2، ص: 267 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 174 .
(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 268 .

بالموت، لأن الموت معنى يزيل التكليف، فلا تبطل الإجارة مع سلامة المعقود عليه، كالجنون أو الإغماء، فيقول الحنفي معترضًا: أقول بموجب هذه العلة، لأن الذي يزيل التكليف هو الموت، والموت عندي لا يبطل الإجارة، وإنما يبطلها انتقال الملك، فلهذا نقول: إذا كان المؤجر وصيًا في حق اليتيم فمات لم تنفسخ الإجارة بموته حين لم ينتقل الملك بموته، فلو انتقل بغير موت بأن باع المستأجر منه بإذن المستأجر، بطلت الإجارة وإن لم يوجد الموت المزيل للتكليف، فدل على أن المبطل عندنا ما قلناه.

والجواب عن هذا من ثلاثة أوجه:

الأول: أن يقول المستدل: هذا رجوع عما سألت، لأنك سألتني عن الإجارة هل تنفسخ بالموت، فلما أجبت أنها لا تنفسخ بالموت، طالبتني بالدلالة عليه، فدل على أنها عندك إنما تنفسخ بالموت، وقد دَلَّلْتَ على أن الموت لا يجوز أن يبطل الإجارة، فلا يقبل رجوعك بعد التسليم.

والثاني هو أن يقول: معنى قولي «يزيل التكليف فلا تبطل الإجارة»، يقتضي أنه لا يبطل الإجارة ولا يكون سببًا في إبطالها، وعندك وإن كان المبطل هو انتقال الملك، إلا أن الموت هو سبب في ذلك، لأن بوجوده ينتقل المِلْك إليه.

والثالث: أن يدل على أنه لا يجوز أن يبطل أيضًا بانتقال الملك، لأنه لو كان ذلك يبطل الإجارة لوجب إذا أجر عبده ثم أعتقه أن تنفسخ الإجارة، لأن المِلْك فيه قد انتقل، ولما لم تبطل دل على أن انتقال المِلْك لا يوجب الفسخ[1].

ومن أمثلة هذا النوع أيضًا: أن يقول الشافعي في القاتل الملتجئ إلى الحرم، وجد سبب جواز استيفاء القصاص، فكان جائزًا، فيقول الحنفي معترضًا: أقول بموجب الدليل وأن استيفاء القصاص جائز، وإنما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم، فيرد الشافعي مجيبًا: إنما كان نزاعنا في جواز استيفاء القصاص من الملتجئ، وأنت تقول به، فلا معنى للنزاع بعد ذلك[2].

* * *

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 246، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 173-174.
(2) علم الجذل في علم الجدل، للطوفي، ص: 79 - 80.

الفصل الرابع

الجدل في الاستدلال ببقية الأدلة الشرعية

توطئة:

نعني ببقية الأدلة الشرعية: الإجماع، والاستصحاب، ومذهب الصحابي، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب.

وهذه الأدلة هي التي ذكر الأصوليون تطبيقات الجدل حولها إلى جانب الكتاب والسنة والقياس؛ لكن الجدل في هذه الأدلة المتبقية أقل بكثير من الجدل في الكتاب والسنة والقياس، لأن الاستدلال بهذه الأخيرة أكثر، لذلك ناسب أن يكون الجدل حولها أكثر، وتطبيقاته فيها أوفر.

وقد خصصت للحديث عن تطبيقات الجدل في هذه الأدلة المتبقية، جملة من المباحث التي يتضمنها هذا الفصل، بحيث يتناول كل مبحث من هذه المباحث تطبيقات الجدل في كل دليل من تلك الأدلة، كما يلي:

المبحث الأول: الجدل في الاستدلال بالإجماع.

المبحث الثاني: الجدل في الاستدلال بقول الصحابي.

المبحث الثالث: الجدل في الاستدلال باستصحاب الحال.

المبحث الرابع: الجدل في الاستدلال بفحوى الخطاب.

المبحث الخامس: الجدل في الاستدلال بدليل الخطاب.

* * *

المبحث الأول

الجدل في الاستدلال بالإجماع

الإجماع - كما هو معلوم - اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي في حادثة[1]، وهو دليل شرعي، فإذا اتفق المجتهدون على حكم ما في مسألة معينة، كان اتفاقهم ذاك ملزمًا لبقية المسلمين في الأخذ به، ولا يجوز العدول عنه إلى اتباع الهوى أو الرأي المستند إلى دليل أقل قيمةً من دليل الإجماع، قال الإمام أبي إسحاق الشيرازي: «وهـو - أي الإجماع - حجة من حجج الشرع، ودليل من أدلة الأحكام»[2].

لكن، مع ذلك، فإن القول بحجية الإجماع لم تكن محل تسليم مطلق، كما أن الاستدلال بالإجماع في جزئيات الأحكام لم يكن يسلم دائمًا من النقد، أو يُسَلَّم به لأول وهلة، بل لقد وجهت، إلى مفهوم الإجماع بعض الانتقاضات، كما رأى البعض عدم اعتباره، وحتى الذين يقولون به كانوا أحيانًا يعدلون عن الأخذ به إذا لم يثبت، أو كان مخالفًا لدليلٍ أقوى منه في نظرهم، إلى غير ذلك.

وهو ما يعني أن الإجماع أيضًا كان الاستدلال به مجالًا للجدل والنزاع بين الأصوليين، حيث يثور النزاع في حكم مسألة جزئية معينة، فإذا ما استدل أحد المخالفين بدليل الإجماع لرأيه في المسألة، انتقل الخلاف إلى المسألة إلى جدل في المكانة الأصولية للدليل المستدل به وهو الإجماع.

وقد كانت الاعتراضات التي وردت في هذا الشأن الجدل حول الإجماع كما يلي:

---

(1) بشأن تعريف الإجماع، انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ج: 2، ص: 665 ، المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ج: 4، ص: 20 ، منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ص: 52 ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للقرافي، ص: 322 ، الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي وولده، ج: 2، ص: 349 ، البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج: 4، ص: 463 ، وغيرها.

(2) شرح اللمع، ج: 2، ص: 665 .

المطلب الأول: الاعتراضات من جهة الحجية

أي أن يستدل مُدَّعٍ بالإجماع في حكم مسألة من المسائل، فيواجهه المعترض بأن الإجماع لا يحتج به في الأحكام الشرعية، ولا يصلح دليلًا تستنبط به الأحكام.

والواقع أن حجية الإجماع هي محل اتفاق بين جمهور الأصوليين ولم يخالف في ذلك إلا شواذ لا اعتبار لرأيهم ولا سند له.

قال الإمام سيف الدين الآمدي رحمه اللَّه:

«اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافًا للشيعة، والخوارج، والنَّظَّام من المعتزلة»[1].

وقد استدل علماء الأصول للقول بحجية الإجماع بأدلة كثيرة، وهذه الأدلة أورد عليها المخالفون جملة من الاعتراضات التي لم ترق إلى درجة رد تلك الأدلة أو منع الاحتجاج بها، وهذه الأدلة والاعتراضات مفصلة في كتب أصول الفقه، ونكتفي هنا بإيراد دليل واحد منها مقرونًا بالاعتراضات عليه والردود على تلك الاعتراضات.

فقد استدل جمهور الأصوليين للقول بحجية الإجماع من القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[2].

ووجه الاحتجاج بالآية، أن اللَّه تعالى جمع بين مشاقة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، حيث قال تعالى: ﴿...نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ...﴾، فيلزم من ذلك أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرمًا، لأنه لو لم يكن حرامًا لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد، فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد، وإذا حرُم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم، لأنه لا مخرج عنهما، ويلزم من وجوب اتباع سبيل المؤمنين

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج: 1، ص: 257 .
(2) سورة النساء، الآية: 115 .

كون الإجماع حجة، لأن المراد بالسبيل ما يختارونه من قول أو اعتقاد أو عمل[1].

وقد اعترض المخالفون على الاستدلال بهذه الآية، بعدة أوجه من الاعتراضات، نختار جملة منها مقرونة بالأجوبة عليها[2]:

أولها: أن اللّه عز وجل رتب الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ﷺ معًا، فمتابعة غير سبيل المؤمنين محرمة إذا اقترنت بمشاقة الرسول ﷺ.

وأجيب على هذا الاعتراض، بأن الوعيد إنما هو مرتب على كل منهما، ولو لم يكن الأمر كذلك لما فصل بينهما، فإذا كان الفصل لغير معنى كان ذلك لغوًا، واللغو محال على اللّه تعالى.

الثاني: حتى مع التسليم بأن الوعيد مرتب على كل منهما، لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقًا، بل بشرط تبين الهدى، لأن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى ﴿. . .مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ. . .﴾، فيكون أيضًا شرط في المعطوف لكونه في حكمه، فتكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى؛ وأجيب على هذا الاعتراض بأن القول بأن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لا يضر، فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاقة إنما هو دليل التوحيد والنبوة، لا أدلة الأحكام الفرعية، فيكون هذا الهدى شرطا في اتباع غير سبيل المؤمنين، وهو مسلم.

الثالث: مع التسليم بأن قول اللّه تعالى: ﴿. . .وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ. . .﴾ يوجب تحريم المخالفة، لكن لفظًا (غير)، و(سبيل)، مفردان، والمفرد لا عموم له، فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم، بل يصدق على صورة متفق عليها وهي صورة الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه.

والجواب: أنه وإن كان مفردا إلا أنه يقتضي العموم لأنه مضاف، ويدل عليه أنه يصح الاستثناء منه، فيقال: إلا سبيل كذا، والاستثناء معيار العموم.

---

(1) تهذيب شرح الأسنوى على المنهاج للبيضاوي، لشعبان محمد إسماعيل، ج: 2، ص: 256 .

(2) مستقاة تلخيصًا من: الإبهاج في شرح المنهاج، للإمام علي بن عبد الكافي السبكي، وولده الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ج: 2، ص – ص: 353 - 358 .

الرابع: لا نسلم أن السبيل هو قول أهل الإجماع، بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي فيه، وقد تعذرت إرادته هنا، فتعين الحمل على المجاز، وهو إما قول أهل الإجماع أو الدليل الذي لأجله أجمعوا، والثاني أَوْلى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق، وهو كون كل واحد منهما موصلًا إلى المقصد، والجواب أن السبيل أيضًا يطلق على الإجماع، لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ...﴾[1]، وإذا كان كذلك فحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته، فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد، وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد.

الخامس: لا نسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء، بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين، ويدل عليه أن الآية الكريمة نزلت في رجل ارتد، والجواب: أن هذا الاعتراض يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة، لأنه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان، فلو حمل على هذا لزم التكرار، والتكرار مما يخالف البلاغة، ولا يكون من اللَّه عز وجل.

السادس: مع التسليم بتحريم اتباع غير سبيل المؤمنين، لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم، لأن هناك اختيارًا وسطًا، وهو ترك الاتباع أصلا فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا غير سبيلهم، والجواب أن ترك الاتباع بالكلية، هو من اتباع غير سبيل المؤمنين، فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم.

السابع: مع التسليم بوجوب الاتباع، إلا أنه لا يجب في كل الأمور، لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح، لا يجب متابعتهم على فعله، وإلا لكان المباح واجبًا، وإذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الإيمان أو غيره مما هو متفق عليه، والجواب: أن اتباع سبيل المؤمنين كاتباع الرسول ﷺ، فاتباعهم في المباح أيضًا واجب، ومعنى وجوبه: وجوب اعتقاد إباحته وأن يفعله الفاعل على جهة الإباحة لا على جهة أخرى.. ثم إن

(1) سورة يوسف، من الآية: 108 .

المباح قد أخرج من عموم التأسي بالنبي ﷺ ولم يقدح في الدلالة على وجوب اتباعه، فكذلك الحال في اتباع سبيل المؤمنين.

الثامن: عدم التسليم كذلك بأن المتابعة تجب في جميع الأمور، وذلك لأن المجمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا بإجماعهم، لأن كل إجماع لابد له من مستند، فإذا قلنا بوجوب إثبات الحكم بإجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعًا لغير سبيلهم - (لأنهم يتبعون الدليل) - وهو لا يجوز، وإن قلنا بوجوب إثبات الحكم بالدليل لم يكن الإجماع في نفسه حجة أو دليلًا مستقلًا، وهو خلاف دعوى حجية الإجماع، والجواب: أن اتباعهم واجب في كل شيء إلا ما خُصَّ بدليل، وهذه الصورة قد خُصَّت بالاتفاق لأن الحكم قد ثبت بإجماعهم، وإذا ثبت فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر.

التاسع: مع التسليم بكل ما قيل، إلا أن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين، لأن لفظ المؤمنين جمع محلى بـ«ال»، فيفيد العموم، وكل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة، فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الأمة، والجواب: أن المراد بالمؤمنين: الموجودون في كل عصر، فإن اللّه تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرًا عنها وترغيبًا في الأخذ بقولهم؛ علمنا أن المقصود هو العمل، فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة.

فهذا نموذج من الجدل حول حجية الإجماع، وقد ذكر الأصوليون أدلة عديدة استدلوا بها على حجية الإجماع وحرصوا معها على إيراد اعتراضات المخالفين عليها، وقد اكتفينا هنا بهذا الدليل والاعتراضات عليه، لأن الغرض هو بيان كيفية جريان الجدل حول الدليل لا استقصاء الأدلة والاعتراضات عليها، ومن شاء مزيد تفصيل في شأن كيفية جريان الجدل حول كل دليل يمكنه أن يعود إلى كتب الأصول ففيها البيان الشافي لذلك كله[1].

---

(1) انظر على سبيل المثال: شرح اللمع، للشيرازي، ج: 2، ص: 665 - 682، إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص: 441 - 486، المحصول، للرازي، ج: 4، ص: 35 - 101، مفتاح الوصول، للتلمساني، ص: 744.

المطلب الثاني: المطالبة بتصحيح الإجماع

وذلك بأن يطالب المعترضُ المستدلَّ بظهور القول لكل مجتهد[1]؛ أي أن يطالبه بإثبات حصول الاتفاق، وحصول الاتفاق إنما يثبت إذا صرح كل فقيه أو مجتهد برأيه وثبت لدينا اجتماع هذه الآراء واتفاقها في حكم المسألة، وذلك مثل أن يستدل الشافعي في تغليظ الدية بالحرم، بأن عمر بن الخطاب وعثمان وابن عباس رضي اللَّه عنهم، غلظوا الدية بالحرم، فيقول المخالف معترضًا: هذا قول نفر من الصحابة، وليس بإجماع؛ وإن كنت تدعي أنه إجماع فعليك بإثباته بالدليل، والجواب أن يبين المستدل ظهور ذلك بأن يقول: أمر القتل مما يشيع ويذيع وينتشر ويُتحدَّث به وينقل القضاء فيه، ولاسيما في قضية عثمان رضي اللَّه عنه، فإنه قضى في امرأة قتلت في زحام الطواف بتغليظ الدية[2]، والطواف يحضره الناس من الآفاق ولم يخالفه أحد، فدل على أنه إجماع[3]، لأن الصحابة لا يسكتون على خطأ في مثل مسألة خطيرة كهذه، وسكوتهم دليل على أنهم يقرون عثمان في ما قضى به، وليس ضروريًا أن يصرح كل واحد منهم فيقول: إني أقر عثمان في ما ذهب إليه، ومثله أيضًا: أن يستدل المالكي في صلاة التراويح في رمضان بما روي أن عمر جمع الناس على أبي بن كعب، فصلى بهم[4]، وأقرته الصحابة على ذلك ولم يظهر له مخالف، فثبت أنه إجماع، فيقول المخالف في ذلك: إن هذا لا يصح فيه دعوى الإجماع، لأنه لا يعلم في ذلك انعقاد الإجماع، لاسيما مع افتراق الصحابة في الأوطان، والجواب أن يقال: إن هذا مما يشيع ويعرف، ولا يجوز أن تخفى مثل هذه القضية العظيمة على أحد من المسلمين في أقطار الأرض، ولا قاصي البلاد، كما لا يجوز أن يخفى عليهم إحداث صلاة سادسة وصوم شهر ثان أو قتل خليفة، فإن ذلك من الأمور التي جرت العادة

(1) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 49 .
(2) أحكام القرآن، للجصاص، ج: 3، ص: 210 ، تلخيص الحبير، ج: 4، ص: 33 .
(3) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 202 - 203 .
(4) صحيح البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، رقم: 1871 ، وموطأ مالك، كتاب النداء للصلاة، باب ما جاء في قيام رمضان، رقم: 231 .

بظهورها وانتشارها، فإذا لم يعلم فيها خلاف، ثبت أنه إجماع[1].

ومثال ذلك أيضًا: ما ورد أن بلالًا قال لعمر: إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير في الخراج، فقال: لا تأخذوها منهم، ولكن ولوهم بيعها وخذوا أنتم الثمن[2]، فاحتج أصحاب أبي حنيفة بهذا الحديث على أن الخمر مال في حق أهل الذمة يصح بيعهم لها وتملكهم لثمنها، فطالبهم أصحاب الشافعي بظهور هذا القول من عمر وانتشاره حتى عرفه كل مجتهد من الصحابة وسكت عن مخالفته، وإذا لم يتمكنوا من ذلك بطل دعوى الإجماع فيه[3].

فجواب هذا الاعتراض - إذًا - أن يثبت المستدل صحة دعوى الإجماع، بأن السكوت دليل الموافقة، لأن السكوت في موضع البيان بيان.

المطلب الثالث: الاعتراض بنقل الخلاف عن بعض المجتهدين

بحيث يبين المعترض ظهور الخلاف عن بعض المجتهدين[4]؛ فيكون ذلك دليلا على بطلان الاستدلال بالإجماع لثبوت عدم وقوعه؛ وذلك مثل أن يستدل الحنفي في توريث المبتوتة بإجماع الصحابة، حيث إن عثمان رضي اللّه عنه **ورَّث تماضر بنت الأصبغ الكلبية من عبد الرحمن بن عوف بعدما بت طلاقها**[5]، فيعترض الشافعي قائلًا: روي عن ابن الزبير أنه خالف، فإنه قال: **ورث عثمان تماضر، وأما أنا فلا أرى توريث المبتوتة**[6]، والجواب أن يتكلم المستدل على قول ابن الزبير بما يسقطه ليسلم له الإجماع[7]، ومثاله أيضًا: أن يستدل المالكي في الرد بالعيوب الأربعة في النكاح بأنه قول عمر وعلي، ولا مخالف لهما من

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 140 .
(2) أورده ابن حزم في: المحلى بالآثار، ج: 8، ص: 148 ، وابن قدامة في: المغني، ج: 9، ص: 280 .
(3) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج: 2، ص: 49 .
(4) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.
(5) السنن الكبرى للبيهقي، ج: 7، ص: 362، رقم: 14901 .
(6) المصدر نفسه، في الموضع ذاته، رقم: 14902 .
(7) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 203 - 204 .

الصحابة، فوجب أن يكون إجماعًا، فيقول الحنفي: روي عن ابن مسعود أنه قال: **لا ترد الحرة بعيب**[1]، وإذا ثبت ذلك بطل دعوى الإجماع، والجواب أن يتكلم المستدل على ما نقل من الخلاف بما يبطله ليثبت له الاحتجاج بالإجماع، وذلك أن يقول: إن المراد بقول ابن مسعود أن الحرة لا ترد بالعيوب التي يُرد بها الرقيق، ولا تجري في ذلك مجرى الرقيق الذي يرد بسائر العيوب، وإذا حمل على ذلك ثبت الإجماع[2].

* * *

(1) هذه العبارة بهذا اللفظ نسبها ابن قدامة في المغني إلى علي رضي اللّه عنه، ونسب إلى ابن مسعود عبارة: (**لا ينفسخ النكاح بعيب**)، انظر: المغني، ج: 7، ص: 140 ، وهي نفس العبارة التي نسبها إليه المرداوي صاحب كشاف القناع، ج: 5، ص: 106 .

(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 140 .

المبحث الثاني

الجدل في الاستدلال بقول الصحابي

والمقصود بقول الصحابي: ما انتشر وعُرف ولم يظهر له مخالف من الصحابة، وقد اختلف الأصوليون في الاحتجاج به، وقد ذ كر ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ مذاهبهم في المسألة، فقال:

«من الأصول المختلف فيها: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف، فروي أنه حجة يقدم على القياس ويُخَصُّ به العموم، وهو قول مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية.

وروي ما يدل على أنه ليس بحجة، وبه قال عامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختاره أبو الخطاب[1]، وقال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين، وذهب آخرون إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي اللّه عنهما. . .»[2].

وذكر الإمام نجم الدين الطوفي مذهبا آخر في المسألة، فقال:

«وقال قوم: إن خالف القياس فهو حجة، وإلا فلا، لأنه إذا خالف القياس، دل على أنه توقيف من صاحب الشرع، فيكون حجة لا لذاته، بل لدلالته على الحجة عند هذا القائل، وإذا لم يخالفه، احتمل أنه عن اجتهاد فيكون كاجتهاد غير الصحابي»[3].

لذلك كان الاحتجاج بقول الصحابي محل خلاف بين الأصوليين، وإذا تم الاحتجاج به في المسائل العملية كان سببًا إلى إثارة الجدل في شأن الاحتجاج به.

والاعتراضات التي ترد على الاحتجاج بقول الصحابي، لا تخرج عن نوعين:

المطلب الأول: الاعتراض بتقديم القياس عليه

فقد يأتي قول الصحابي على خلاف القياس، ولا يعمل به من يرى حجية عمل

---

(1) هو أبو الخطاب الكلوذاني، صاحب كتاب «التمهيد في أصول الفقه»، وقد سبقت ترجمته في ص: 108 .

(2) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ج: 2، ص: 525 - 526، بتلخيص.

(3) شرح مختصر الروضة، ج: 3، ص: 186 .

الصحابي إذا خالف القياس ويذهب في المسألة مذهبًا مخالفًا لقول ذلك الصحابي، فيعترض عليه بأن قول الصحابي مخالف لقياس، وإذا كان كذلك كان حجة عنده، فلزمه العمل به لأنه كذلك.

وذلك مثل أن يحتج المالكي على أن من ظاهر من أربع نسوة في كلمة واحدة **تلزمه كفارة واحدة**، بما روي عن عمر **أنه قال فيمن ظاهر من أربع نسوة أنه تلزمه** كفارة واحدة، فيقول الحنفي: هذا قول واحد من الصحابة، فلا حجة فيه، والطريق في الجواب أن يقول المستدل: إن ذلك عندي حجة في إحدى الروايتين عن مالك. . وأيضًا، فإنه عندك حجة إذا خالف القياس، فإن كان موافقًا لقياس وجب أن يعمل بمتضمنه، لأن خلافنا في الحكم لا في الدليل، وإن كان مخالفًا للقياس وجب عليك الأخذ به[1]، لأن من أصولك العمل بقول الصحابي إذا خالف القياس.

المطلب الثاني: الاعتراض عليه بنقل الخلاف

وذلك أن يستدل مدع على حكم مسألة بقول صحابي، أو عدد من الصحابة باعتباره دليلًا شرعيًا، فيواجهه المخالف بنقل رأي مخالف لصحابي آخر أو عدد من الصحابة الآخرين مخالفين في قولهم قول الصحابة المحتج بقولهم، ومثاله، استدلال المالكي على أن العِدَّتين لا تتداخلان، لما روي عن عمر وعلي رضي اللَّه عنهما، أنهما قالا: **تعتد من الأول بقية العدة ثم تستقبل العدة من الثاني**، فيقول الحنفي: قد روي عن معاذ بن جبل مثل قولنا، فصارت المسألة خلافا بينهم، والجواب: أن يتكلم المستدل على المنقول عن معاذ بما يسقطه ليسلم له قول عمر وعلي رضي اللَّه عنهما[2].

ومثاله كذلك: احتجاج الجمهور غير المالكية بعمل علي وقوله على أن الرجل إذا عقد على امرأة معتدة من زواج سابق ودخل بها فإنه يفرق بينهما لكنها لا تحرم عليه على سبيل التأبيد، **قال الإمام الشافعي** رحمه اللَّه:

---

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 144 .
(2) المصدر نفسه، في الموضع ذاته.

«أخبرنا عبد المجيد عن ابن جريج، قال: أخبرنا عطاء أن رجلًا طلق امرأته، فاعتدت منه حتى إذا بقي شيء من عدتها نكحها رجل في آخر عدتها - جهلا ذلك - وبنى بها، فأتي علي بن أبي طالب رضي اللَّه عنه في ذلك، ففرق بينهما، وأمرها أن تعتد ما بقي من عدتها الأولى ثم تعتد من هذا عدة مستقبلة، فإذا انقضت عدتها فهي بالخيار إن شاءت نكحت وإن شاءت فلا»[1].

فيعترض عليهم المالكية بما نُقل عن عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه أنه حكم بتأبيد تحريمها عليه، فقد روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب الزهري عن سعيد ابن المسيب وسليمان بن يسار أن عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه فرق بين طليحة الأسدية وزوجها رشيد الثقفي لما تزوجها في العدة من شخص آخر، وقال: «**أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم كان الآخر خاطبًا من الخطاب، وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر، ثم لا يجتمعان أبدا**»[2].

وقد أجاب الجمهور على هذا الاعتراض بأنه ثبت رجوع عمر رضي اللَّه عنه إلى قول علي رضي اللَّه عنه، وذلك في الحادثة المذكورة نفسها، فقد روي أن امرأة من قريش قد تزوجها رجل من ثقيف في عدتها، فلما بلغ عمر ذلك أرسل إليهما ففرق بينهما وعاقبهما، وقال: لا ينكحها أبدًا، وجعل الصداق في بيت المال، وفشا ذلك بين الناس، فبلغ عليًا، فقال: «**رحم اللَّه أمير المؤمنين، ما بال الصداق وبيت المال؛ إنهما جهلا فينبغي للإمام أن يردهما إلى السنة**»؛ قيل: فما تقول أنت فيهما؟ قال: «**لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الأول، ثم تكمل العدة من الآخر، ثم يكون خاطبًا**»، فبلغ ذلك عمر، فقال: «**أيها الناس ردوا الجهالات إلى السنة**»[3].

* * *

(1) الأم، ج: 5، ص: 215 .
(2) رواه الإمام مالك في الموطأ، ج: 2، ص: 536، رقم: 1115 ، وأورده القرطبي في تفسيره، ج: 3، ص: 195 ، وابن رشد في بداية المجتهد، ج: 2، ص: 36 .
(3) تفسير القرطبي، ج: 3، ص: 194 - 195 .

المبحث الثالث

الجدل في الاستدلال باستصحاب الحال

توطئة:

واستصحاب الحال معناه: «البقاء على حكم الأصل»[1].

وحكم الأصل هو الإباحة أو البراءة، فإذا توقف المكلف في حكم مسألة أهي حلال أم حرام، ولم يجد في شأنها دليلًا من نص أو قياس، فإن حكمها هو البراءة الأصلية، أي الإباحة، حتى يرد في شأنها دليل، وقد ذهب جمهور علماء الأصول إلى اعتبار الاستصحاب دليلًا شرعيًا يسوغ العمل به في الأحكام الشرعية، قال الإمام الباجي: «اعلم أن حكم استصحاب حال العقل دليل صحيح، وبهذا قال جمهور العلماء»[2].

وقال الإمام ابن عقيل: «وهو - أي الاستصحاب - أصل من أصول الدين، ودليل من أدلة الشرع»[3].

لكن جمهور علماء الحنفية وأبو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين خالفوا في ذلك، وقالوا بعدم اعتبار الاستصحاب حجة شرعية أو دليلًا شرعيًا[4].

ونتيجة هذا الخلاف في الاحتجاج باستصحاب الحال، فإن الاستدلال به من قبل القائلين به في المسائل العملية لم يكن يخلو من اعتراضات من قبل المخالفين، وتلك الاعتراضات تنقل الخلاف من تنازع في شأن واقعة عملية إلى جدل حول الدليل الذي أقيمت عليه، ويُعترض على استصحاب الحال من وجهين:

المطلب الأول: المعارضة بالمثل

أي أن يستدل المدعي بالاستصحاب في حكم مسألة، فيقابله المخالف

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 310 .
(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص: 700 .
(3) الواضح في أصول الفقه، ج: 2، ص: 310 .
(4) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج: 3، ص: 148 .

بالاعتراض على استدلاله بالاستدلال باستصحاب مماثل على رأيه في ذات المسألة.

وذلك مثل أن يقول الشافعي في من قتل مسلمًا في دار الحرب وهو لا يعلم إسلامه: إنه لا يجب عليه الدية لأن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة، وطريق اشتغالها الشرع، ولم نجد ما يدل على الاشتغال، فبقي على الأصل، فيقول من يعترض عليه: هذا يعارضه أنا أجمعنا على أنه قد اشتغلت ذمته بالقتل، فمن زعم أن بإخراج الكفارة تبرأ ذمته فعليه الدليل، والجواب أن يبين المستدل أن القدر الذي دل الدليل على اشتغال الذمة به هو الكفارة، وفيما سوى ذلك فهو باق على البراءة[1].

ومثاله أيضًا: أن يستدل المالكي على أن قاتل العمد لا كفارة عليه، لأن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة، فمن ادعى اشتغالها بالكفارة احتاج إلى دليل، فيقول الشافعي أو الحنفي معترضًا: هذا يعارضه أنه لما قتله اشتغلت ذمته بالإجماع، فمن زعم أنه إن يغرم القيمة تبرأ ذمته، احتاج إلى دليل، والجواب أن يبين المستدل أن القدر الذي اتفقا على اشتغال الذمة به، هو القيمة خاصة، وفيما سواها ذمته على البراءة، فمن ادعى اشتغالها احتاج إلى دليل[2].

وقد أورد الإمام ابن عقيل مجموعة من الأمثلة التي يختلف فيها النظر إلى حكمها الأصلي، فيختلف نتيجة لذلك حكمها العملي عند الوقوع، فقال:

«إننا نجد مسائل معارضة للأصول، فيختلف قول العلماء فيها:

منها: إذا قطع الرجل عضوا باطشًا من رجل، واختلفا في سلامته وشلله، فالأصل سلامة العضو، والأصل براءة الجاني مما زاد على صورة العضو من البطش الزائد على غرامة عينه دون بطشه.

فمن الناس من يجعل القول قول الجاني لأن الأصل براءة ذمته، ومنهم من يجعل القول قول المجني عليه لأن الأصل بقاء العضو على سلامته الأصلية وعدم شلله وتعطله.

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 269 - 270 .
(2) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 219 .

ومن ذلك: إذا ضرب ملفوفًا في كساء فقُدَّ بنصفه، ثم اختلف الضارب له وأولياء المضروب في حياته، فقال الجاني: كان ميتًا، وقال الأولياء: كان حيًا، فإن الأصل بقاء الحياة والأصل براءة الذمة»[1].

المطلب الثاني: النقل بالدليل

وذلك أن يستدل المدعي باستصحاب حال البراءة الأصلية، فيواجهه المعترض بأن هناك دليلًا في المسألة، فلابد من نقل حكمها إلى ذلك الدليل، إذْ لم يبق مبرر للعمل بالاستصحاب، مثاله: أن يأتي المالكي بالدليل السابق ذاته في المسألة ذاتها، فيواجهه المعترض بقوله: إن الأصل براءة الذمة بالعقل، إلا أن الشرع قد دل على اشتغال ذمته.. ثم يذكر ما يستدل به على اشتغال ذمته، أو أن يأتي الشافعي بالدليل السابق ذاته في المسألة ذاتها، فيواجهه المعترض بأن ينقل الحكم عن الأصل بدليل، وهو أن يذكر ما يدل على وجوب الدية، والجواب عنه أن يتكلم المستدل على ما يورده المعترض من الدليل بما يسقط الاستدلال به، حتى تبقى براءة الذمة على موجب العقل[2].

ومما هو محل اتفاق بين القائلين بالاستصحاب أن العمل به يترك إذا ورد الدليل بحكم من الشرع في المسألة، سواء كان هذا الدليل لفظًا من الشارع أو دليلًا اجتهاديًا كالقياس أو غيره.. قال ابن عقيل:

«اعلم أن هذا الأصل يترك لدليل شرعي بنطق أو استنباط، فالأصل أن لا وضوء من ملامسة امرأة ولا مس ذكر، فأوجبناه بدليل الكتاب والسنة، والأصل أن لا وضوء على من مس الدبر ولا على المرأة إذا مست زوجها، فأوجبناه بالقياس، وإذا قال الرجل لزوجته: إن حضت فأنت طالق؛ فقالت: قد حضت، وكذبها، فهي تدعي الحيض ووقوع الطلاق، والأصل عدمهما، إلا أنه جعل القول قولها لتعذر إقامة البينة وأن الحيض هي أعلم به منه»[3].

(1) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 314 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 270 ، المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ص: 219 .
(3) الواضح في أصول الفقه، ج: 2، ص: 314 - 315 .

لكن الاتفاق على الأصل لا يعني الاتفاق على الفروع المبنية عليه، فنقض الوضوء بلمس المرأة مثلًا ليس محل اتفاق بين القائلين بالاستصحاب أنفسهم، فضلًا عن غيرهم.

* * *

المبحث الرابع

الجدل في الاستدلال بفحوى الخطاب

توطئة:

فحوى الخطاب يسمى أيضًا مفهوم الموافقة، وهو - عند بعض الأصوليين - ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق[1].

ورأى بعض آخر من علماء أصول الفقه أن من شرط الحكم بمفهوم الموافقة أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، فقال التلمساني مثلًا في تعريفه: «أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به»[2].

فالمفهوم تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق، كدلالة تحريم التأفف من قوله تعالى: ﴿. . .فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ. . .﴾[3] على تحريم الضرب وكل أنواع الأذى الذي هو أبلغ من التأفف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾[4]، فإذا كان مثقال ذرة من العمل يؤجر عليه الإنسان إن كان خيرًا ويوزر عليه إن كان شرًا، فإن ما زاد على الذرة من ذلك أولى بأن يؤجر عليه الإنسان أو يوزر.

وهذا النوع إما أن يكون جليًا أو يكون خفيًا.

فالجلي هو القطعي إذ تظهر فيه مناسبة الحكم للفرع واضحة جدًا، وذلك كما في الأمثلة السابقة.

والخفي هو الظني، الذي وإن كان يبدو الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل، إلا أنه يبقى محتملًا وواقعًا في محل الاجتهاد، كما في قول المالكية في أن تارك الصلاة متعمدًا مطالب بقضائها وجوبًا بقوله ﷺ: **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)**[5]، قالوا: فإذا كان النائم والساهي يقضيان الصلاة وهما غير

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي وولده، ج: 1، ص: 367 .
(2) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني، ص: 552 .
(3) سورة الإسراء، من الآية: 23 .
(4) سورة الزلزلة، الآيتان: 7 و8 .
(5) سبق تخريجه في ص: 348 .

مخاطبين، فقضاؤها من قبل المتعمد تركها أولى.

لأن للمعترض أن يمنع الأولوية بأن يقول: لا يلزم من وجوب قضاء صلاة النائم والناسي وجوب قضاء صلاة المتعمد الترك، لأن القضاء جبر ولعل صلاة العامد بتركه لها أعظم من أن تجبر.. لأجل ذلك كثر الاختلاف في هذا النوع من المسائل»[1].

وتارة يكون المفهوم مساويا للمنطوق في استحقاق الحكم، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿... فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ...﴾[2]؛ فقد دل جواز المباشرة حتى الفجر، على جواز أن يصبح الصائم جنبًا، لأنه لو لم يجز ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر، بل كان يجب قطعها بمدار ما يسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر[3].

ومع أن الاستدلال بمفهوم الموافقة أمر يكاد يكون محل اتفاق، إلا أنه مع ذلك كان اتفاقًا في الجملة، أما في التفاصيل فهناك اختلافات فرعية، ولدلك فإن الاستدلال به لا يسلم من الاعتراض.

فترد عليه ستة أنواع من الاعتراضات:

المطلب الأول: الاعتراض بالمطالبة بتصحيح المعنى الذي يقتضي تأكيد الفرع على الأصل وذلك أن يستدل المدعي بمفهوم الموافقة باعتبار أن علة الحكم في الأصل موجودة بشكل أولوي أو موافق، فيعترض عليه المخالف بمطالبته بإثبات أن علة الحكم هي ما ادعاه، ويطالبه بإثباتها بالدليل، ومثاله: أن يقول الشافعي في إيجاب الكفارة في قتل العمد: إنما وجبت الكفارة لتغطية المأثم أو رفعه، فإذا وجبت في قتل الخطأ ولا إثم فيه، ففي العمد أولى، فيقول الحنفي أو الحنبلي: لا أسلم أن الكفارة وضعت لرفع المأثم، لأنها لو كانت لرفع المأثم لما وجبت في القتل الخطأ لأنه لا مأثم فيه، والجواب أن يقول الشافعي: الكفارة جُعلت للإثم،

(1) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص: 554 - 555 .
(2) سورة البقرة، الآية: 187 .
(3) الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي وولده، ج: 1، ص: 367 .

والدلالة على أنها وضعت لذلك؛ تسميتها بكفارة، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في عتق الرقبة في قتل الخطأ: (**اعتقوا عنه رقبة، يعتق اللّه بكل عضو منها عضوا منه من النار**)[1].

وإذا لُحظ وضعها وأنها متتبع بإيجابها مواضع الجرائم والهتوك، فلا تتعدى قتلا، أو هتك صيام أو إحرام، أو قتل صيد، أو ارتكاب محظور في الحج، أو هتك حرمة اسم أقسم به، علم بذلك أنها وضعت مكفرة للذنوب، وشذ قتل الخطأ من بين هذه الجرائم فوجبت فيه، لأنه صورة جريمة، فهو قتل نفس بغير حق، وغالب الحال فيه أنه لا يخلو من تفريط في الاحتياط والتأمل، وإن لم يكن فهو نادر من الجنس، فألحق بالغالب كما ألحق المتودع في سفره في استباحة الرخص بالغالب من المسافرين من أرباب المشاق، وكالآيسة في العدة والطفلة ألحقا بمن يتصور في حقهن شغل الرحم بإيجاب العدة والاستبراء[2].

المطلب الثاني: أن يقول المعترض بموجب التأكيد

وذلك أن يوافق المعترض المستدل في القول بمفهوم الموافقة واعتبار أن موجب الحكم في الفرع أولى منه في الأصل، إلا أنه يقول له بأن ذلك لا يدخل في موضع النزاع.. مثل أن يقول صاحب القول بوجوب القَوَد في القصاص من القتل العمد: لما كان القتل العمد آكد، غلظ فيه بإيجاب القود، فيقول الشافعي: القود من حق الآدمي، ولذلك يسقط بعفوه، ويؤخذ فيه المال بصلحه، وينحط عن رتبة العقوبة بذلك إلى رتبة المعاوضة وأحكام الأموال؛ وذلك لا يقضي حق اللّه سبحانه وتعالى من القتل، كما لم يقض في شبه العمد والقتل في الحرم تغليظ الدية عن إيجاب الكفارة، فكما لم ينُب إيجاب القيمة من الصيد المملوك عن الجزاء، ولا وجوب المهر في الوطء بشبهة في نهار رمضان عن كفارة الصوم، بل حق اللّه تعالى إذا تغاير لم يسقط بالتغليظ غيره، كإيجاب الحد على الزاني في

---

(1) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ج: 3، ص: 491 -492 ، وأبو داود في سننه، برقم: 3964 .
(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 213 - 214 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 183 - 184 .

نهار رمضان لا يُسقط عنه كفارة الصيام، فأولى أن لا يُسقط تغليظ حقُّ الآدمي هنا حقَّ اللَّه تعالى[1].

المطلب الثالث: الاعتراض بالإبطال

وذلك بأن يعترض على الاستدلال بمفهوم الموافقة بأنه باطل، وبطلانه من ذات الدليل.

ومثاله في المسألة السابقة، أي مسألة إيجاب القود في القتل العمد، إذ يرد المعترض قائلًا: يبطل هذا بالردة، فإنها أعظم في المأثم من قتل الخطأ، ثم لم تجب في الردة مع وجوبها في قتل الخطأ، فقد بان أنها قد تجب في الأدون ولا تجب في الأغلظ.

فالجواب للشافعي أن يقول: إن الردة محبطة للأعمال عند كافة العلماء، فكيف تكفر أعمال الخير وهي لا تقع معها إلا منحبطة، ولأنه ليس من جنس الردة من الكفر ما يوجب تكفيرًا، والقتل فيه ما يوجب، وهو الخطأ، وعمد الخطأ، فنبه إيجابها في أدونه على إيجابها في أعلاه[2].

المطلب الرابع: المطالبة بحكم التأكيد

حيث يستدل المدعي بمفهوم الموافقة في مسألة معينة، فيعترض عليه المخالف بأن مذهبه في الفروع يخالف استدلاله بمفهوم الموافقة كأصل، وذلك مثل أن يقول الحنفي أو الحنبلي لأحد مذهبيه في إزالة النجاسة بالخل: إنه إذا جاز بالماء فبالخل أجوز لأنه أبلغ في الإزالة، فيقول له الشافعي: دليلك لا يطابق مذهبك، لأن مذهبك أن الماء أفضل من الخل.

وجواب المستدل أن يقول: إنما كان الماء أولى، لأن فيه نصًا متأوَّلًا، فتعلقت الفضيلة به لأجل ذلك[3].

---

(1) المعونة، ص: 214 ، الواضح، ج: 2، ص: 184 - 185 .
(2) المعونة، للشيرازي، ص: 214 - 215 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 185 .
(3) المعونة، ص: 215 ، الواضح، ج: 2، ص: 185 - 186 .

المطلب الخامس: الاعتراض بجعل التأكيد حجة على المستدل

فإذا استدل مدع بمفهوم الموافقة على حكم معين في مسألة، واجهه المعترض بأن مفهوم الموافقة إنما هو في المسألة حجة على المدعي لا حجة له، فهو دليل عليه لا له، ومثاله: استدلال الحنبلي أو الشافعي في اللواط بأنه إذا وجب الحد بالوطء في القُبُل مع كونه مما يستباح بعقد وبملك، فلأن يجب في اللواط وهو مما لا يستباح بعقد نكاح ولا بملك يمين أولى.

فيقول الحنفي: هذا هو الحجة، لأن اللواط لما كان أغلظ في التحريم لم يجعل الحد مكفرًا له، ولا مطيقًا لتكفيره لتغلظه، فيقول الشافعي أو الحنبلي مجيبًا: ليس وضع الشرع على ما ذكرت، بدليل أن العقوبات تتغلظ بتغلظ الجرائم، فقطعت اليد بسرقة المال، ثم ضوعفت بقطع الرجل مع اليد بأخذ المال والسعي في الأرض بالفساد في حق قاطع الطريق، وتغلظ القتل فيه بالانحتام، وتغلظ حد الثيب على حد الأبكار، ولأنه لو كان صحيحًا لما وجب به التعزير رأسًا، بل كان لا يعاقب باللواط حدًا ولا تعزيرًا[1].

المطلب السادس: الاعتراض بمقابلة التأكيد بما يسقطه

فإذا استدل مدع بمفهوم الموافقة على أولوية مسألة ما بحكم مسألة أخرى، اعترض عليه من قبل المخالف بأن المسألة الثانية آكد بالحكم وأولى منه من المسألة الأولى من وجه آخر، وذلك كما في المسألة السابقة، وهو أن يقول: إذا كان اللواط آكد في التحريم، إلا أن الفساد في وطء النساء أعظم، لأنه يفضي إلى خلط الأنساب، وإفساد الفراش، فهو بالحد أولى، فيقال في الجواب: الفساد في اللواط أشد، لأنه يقطع النسل بوضع النطف في غير محل الحرث، وقد أشار اللّه سبحانه وتعالى إلى ذلك، فقال: ﴿... أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ...﴾[2]، والمراد به سبيل النسل، واللّه أعلم، ثم لو صح هذا

(1) المعونة، ص: 215 - 216 ، الواضح، ج: 2، ص: 186 - 187 .
(2) سورة العنكبوت، الآية: 29 .

لوجب ألا يجب الحد في الزنا بوطء من لا زوج لها لأنه ليس فيه خلط النسب ولا إفساد الفراش[1].

* * *

(1) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 216 ، الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، ج: 2، ص: 187 .

المبحث الخامس
الجدل في الاستدلال بدليل الخطاب

توطئة:

دليل الخطاب يسمى كذلك مفهوم المخالفة، ومعناه، «الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه»[1]؛ أو هو «أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على أن ما عدا ذلك بخلافه»[2].

ومن أمثلة هذا النوع من الاستدلال، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[3]؛ فتعليق الحكم على الفاسق بمنطوق اللفظ، دل بمفهومه على أنه إن جاء العدل بخبر لم يلزم التبين، بل يصدق مباشرة؛ وكذلك قوله ﷺ: **(في سائمة الغنم زكاة)**[4]؛ فهو يدل بمنطوقه على أن الغنم التي ترعى تجب فيها الزكاة، وفي المقابل يدل بمفهومه المخالف على أن الغنم التي يعلفها صاحبها في بيته أو مزرعته ليس فيها زكاة؛ والجدل في الاستدلال بدليل الخطاب جار مجرى الخطاب الشرعي المباشر - أي المنطوق - في أكثر الاعتراضات، إلا أن الذي يكثر فيه وجوه:

المطلب الأول: الاعتراض بالرد ومنع الاحتجاج به

وذلك أن يستدل المدعي في حكم مسألة ما بمفهوم المخالفة، فيعترض عليه المخالف برد الاحتجاج بدليل المسألة أصلاً.

مثل أن يستدل الشافعي أو الحنبلي في أن الثمرة تتبع الأصل في البيع قبل التأبير، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(من باع نخلًا بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع)**[5]، فدل الحديث بمفهومه أن المشتري إن باع قبل أن يؤبر

(1) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ج: 2، ص: 775 .
(2) شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص: 428 .
(3) سورة الحجرات، من الآية: 6 .
(4) سبق تخريجه في ص: 366 .
(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل، رقم: 2204 و2716 ، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها =

فثمرتها له.

فيقول الحنفي: هذا استدلال بدليل الخطاب، وعندنا أن ذلك ليس بحجة، والجواب للشافعي أن يقول: هو عندنا حجة، فالاحتجاج بمفهوم المخالفة أو دليل الخطاب ليس محل اتفاق بين الأصوليين، فهو «حجة عند جمهور الفقهاء والمتكلمين ما عدا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة والظاهرية جميع المفاهيم، وبهذا قال أبو بكر القفال وأبو العباس بن سريج والقاضيان أبو حامد المروزي والباقلاني وأبو الوليد الباجي وأبو حامد الغزالي، ومن المعتزلة أبو الحسين البصري والقاضي عبد الجبار، وهو اختيار الآمدي»[1].

والاختلاف في دليل الخطاب لم يتوقف عند حجيته كدليل، بل امتد إلى أنواعه، فإن القائلين به في أصله لم يتفقوا على حجية كل أنواعه.

قال ابن عقيل: «وفيه خلاف كبير بين أهل العلم الأصوليين والفقهاء في أصله؛ هل هو دليل أم لا؟ ثم في تفاصيله إذا علق الحكم على وصف أو شرط أو غاية أو اسم، هل يدل على نفي الحكم عما انتفى عنه ذلك الوصف وتلك الغاية وذلك الشرط أو الاسم، أو لا يدل على النفس بل يكون الحكم فيما علق عليه، ويكون ما لم يعلق عليه على حكم الأصل إلى أن تقوم دلالة، أو يكون دليلًا في تعليق الحكم بالغاية خاصة أو الشرط والغاية دون الوصف أو بالثلاثة دون الاسم أو بالجميع»[2].

وفي كتب الأصول عرض مفصل لأدلة كل فريق واعتراضاته على أدلة الفريق المخالف، وليس من شأن هذا البحث أن يستعرض تلك الأدلة والردود، لأننا بصدد البحث في تطبيقات الجدل وصورها لا في جزئيات المسائل وأدلتها[3].

= ثمر، وهو في شرح النووي، ج: 10، ص: 433 ، كما أخرجه الترمذي، رقم: 1244 ، وابن ماجه، رقم: 2211 ، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(1) من تعليق للدكتور محمد علي فركوس على هامش كتاب: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني، ص: 556، هامش: 1 ، وقد أحال إلى عدد من المصادر.

(2) الواضح في أصول الفقه، ج: 2، ص: 43 .

(3) نحيل من شاء معرفة تفاصيل الخلاف في دليل الخطاب وأنواعه إلى كتب الأصول، ومنها مثلًا: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص - ص: 520 - 534 ، شرح اللمع، للشيرازي، ج: 1، ص - ص: 428 - 441 ، وغيرها من كتب الأصول.

المطلب الثاني: المعارضة بالنطق أو بفحوى النطق

وذلك أن يستدل المدعي بمفهوم المخالفة في حكم مسألة ما، فيواجهه المعترض بدليل آخر، إما أن يكون تنبيهًا على حكم المسألة أو قياسًا يخالف المفهوم، وهذا قد يصدر حتى من القائلين بحجية دليل الخطاب، وذلك ما يفهم من قول الإمام الشيرازي: «مفهوم الخطاب عندنا حجة يجوز إثبات الأحكام به إذ لم نجد نطقًا ولا تنبيهًا ولا قياسًا»[1].

والجواب: أن يتكلم عن هذه المعارضات بما يسقطها، فيبقى الدليل.

المطلب الثالث: الكلام على الاستدلال بالتأويل

بحيث يستدل المدعي بدليل الخطاب في مسألة، ويقول بأن تخصيص الشارع الحكم بالمسألة المتصفة بوصف معين إنما كان لأجل ذلك الوصف، فإذا غاب الوصف انتفى الحكم.

فيعترض عليه المخالف ببيان أن ذلك الوصف ربما دعا إليه سبب معين مما يتعلق بواقع عمل المكلفين أو عاداتهم اللغوية أو العرفية، ولا يعني ذلك أن الحكم مرتبط بالوصف.

فيبين المعترض فائدة التخصيص، بأن يقول: إنما خص هذه الحال بالذكر، لأنه موضع إشكال، مثل أن يستدل الحنفي في إسقاط الكفارة في قتل العمد، بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ . . .﴾[2]، فدل على أنه إذا قتله عمدا لم تجب الكفارة.

فيقول الشافعي أو الحنبلي: إنما خص الخطأ بالذكر لأنه موضع إشكال، حتى لا يظن ظان أنه لا يجب عليه الكفارة ما دام مخطئًا، أو خص بالذكر لأن الغالب أنه لا يقع قتل مؤمن لمؤمن إلا على هذه الصفة.

ومثله أيضًا: أن يستدل الحنفي في المنع من التيمم في الحضر، بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ

---

(1) شرح اللمع، ج: 1، ص: 428 .
(2) سورة النساء، من الآية: 92 .

﴿تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ...﴾[1]، فدل على أنه إذا لم يكن في السفر لم يتيمم، فيعترض الشافعي أو الحنبلي قائلا: إنما خص السفر بالذكر، لأن غالب تعذر الماء يكون في السفر، فأحمله على ذلك بالدليل.

والجواب: أن يتكلم على الدليل المعارض بما يسقطه، ليسلم له استدلاله[2].

* * *

(1) سورة النساء، من الآية: 43 .

(2) المعونة في الجدل، للشيرازي، ص: 221 - 222 ، الواضح، لابن عقيل، ج: 2، ص: 189 - 190 .

الخاتمة

نتائج البحث وآفاقه

الخاتمة

اللَّهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت.

هانحن أولاء نصل إلى خاتمة المطاف في هذه الرحلة الممتعة والقاسية في آن واحد مع هذا البحث الذي خصصناه لدراسة نظرية الجدل وتطبيقاته عند علماء أصول الفقه، وهي رحلة قادتنا - والحمد للَّه تعالى - إلى استخلاص مجموعة من النتائج العلمية، كما فتحت أمامنا أبوابًا إلى آفاق رحبة من البحث العلمي في امتدادات هذا الموضوع وتداعياته، ونود فيما يأتي أن نسجل ما وصلنا إليه من نتائج وما فتح أمامنا بهذا البحث من آفاق.

أولا: نتائج البحث:

1 - لعل أول نتيجة تبينت لنا من هذا البحث، هي تلك المتعلقة بأصل الجدل في الفكر الإسلامي عمومًا وفي الفكر الأصولي بصفة خاصة، فإن الجدل ليس منهجًا جديدًا ولا طارئًا وإنما هو منهج قديم تعود أصوله إلى عناصر الفطرة التي بني عليها الإنسان في أصل خلقه وتكوينه، ولذلك وجدنا أن القرآن الكريم استعمل هذا المنهج واستخدم صورًا كثيرة منه بغرض إقناع الناس بحقيقة الإسلام في عقائده وأحكامه أو الدفاع عن تلك الحقيقة في وجه المهاجمين لها بغير حق لإفحامهم ولجم ألسنتهم عن أن تنطق بالسوء، وكذلك وجدنا النبي ﷺ استعمل هذا المنهج كذلك، سواء في توجيهاته التي كان يلقيها على أصحابه أو في مواجهته لتخرصات المشركين وأهل الكتاب وشبهاتهم التي يثيرونها في وجه الإسلام وعقيدته وشريعته.

2 - لذلك لم يكن غريبًا أن يظهر استعمال الجدل في الخلافات التي نشأت بعد ذلك بين الصحابة أو بين التابعين أو أتباع التابعين والأئمة المجتهدين.

3 - شهد الجدل الأصولي أول ظهور له في صورته التطبيقية مع الإمام الشافعي رحمه اللَّه في كتبه، وخاصة منها كتاب «الرسالة» وكتاب «جماع العلم» الذين

ضمنهما العديد من صور الجدل حول المسائل والقواعد الأصولية.

4 - بعد الإمام الشافعي رحمه الله بدأ التطور التصاعدي للبحث في الجدل الأصولي، ويمكن اعتبار القرن الرابع الهجري هو بداية المرحلة الثانية التي شهدت تطور وتكامل المنهج الجدلي عند الأصوليين في صورتيه النظرية والتطبيقية على سواء، ويعتبر الإمام أبو بكر الباقلاني مؤسس هذه المرحلة وواضع لبناتها الأولى، حيث كان في حياته مشهورا بطول نفسه في المناظرات وقدرته على محاجة الخصوم ومجادلتهم والظهور عليهم، إضافة إلى أن آراءه الأصولية ومنهجه في البحث الأصولي كان لهما تأثيرهما العميق في الدراسات الأصولية التي ظهرت بعد ذ لك.

5 - مرحلة التطور والتكامل هذه شهدت ظهور أكبر وأضخم الدراسات والمؤلفات الأصولية التي هي بمثابة الدراسات التطبيقية للجدل الأصولي، كما شهدت أيضًا ظهور الكتب الشهيرة في الجدل الأصولي، وقد ساهم في تأليف هذه المؤلفات - التطبيقية والنظرية - مشاهير الأصوليين، ومنهم الجويني، والغزالي، والشيرازي، والباجي، وابن حزم، وابن عقيل، وأبو الخطاب، وابن برهان، والرازي، وغيرهم.

6 - تلت مرحلة التكامل هذه مرحلة أخرى شهدت تراجعًا في قوة وتوهج المنهج الجدلي عند الأصوليين سواء في صورته التطبيقية أو النظرية، حيث غلبت طريقة الاختصار والشرح والتحشية على طريقة التأليف المستقل التي كانت معروفة في المرحلة السابقة، ولذلك جاءت مؤلفات الأصوليين في هذه المرحلة تكاد تتسم بسمة واحدة هي التقليد والتكرار لا غير، لكن مع ذلك ظهر في هذه المرحلة بعض الأصوليين الذين مارسوا البحث المستقل في التأليف الأصولي وكانت لهم إضافات واضحة في مجال البحث الجدلي الأصولي، ونعني بالتحديد الإمام نجم الدين الطوفي في كتابيه «شرح مختصر الروضة»، و«علم الجذل في علم الجدل».

7 - انتهى البحث في العلوم الشرعية عامة، وعلم الأصول خاصة، إلى التوقف التام بعد القرن العاشر الهجري، ومعه توقف البحث في الجدل الأصولي

على مستوى التطبيق كما على مستوى النظرية أيضًا.

8 - عَرّف الأصوليون الجدل بعدة تعريفات، وقد نَاقَشْتُ هذه التعريفات في المواضع التي أوردتها فيها من هذه الرسالة، وانتهيت إلى وضع تعريف حاولت من خلاله تلافي كل النقائص التي لاحظتها على تلك التعريفات، وقد قلت في التعريف الذي انتهيت إليه بأن الجدل «منهج في دراسة المسائل الأصولية، يقوم على الحوار الذي يديره الأصولي مع مخالف حقيقي أو مفترض، الغرض منه الدفاع عن المذهب الأصولي وإقناع المخالف به، بحيث يعرض كل منهما وجهة نظره في المسألة الأصولية المختلف فيها، مبينًا ما يقصده، مستعرضًا أدلته التي يستند إليها، واعتراضاته التي يراها على الأدلة التي يسوقها المخالف لرأيه في المسألة ومجيبًا أيضًا على ما يقيمه المخالف من اعتراضات على أدلته هو»، وهذا تعريف للجدل باعتباره منهجا للبحث، أما باعتباره علما فقد عرفته بأنه: «علم يعنى بدراسة القواعد والمبادئ التي على أساسها يجري الخلاف بين علماء الأصول في دراسة مسائل أصول الفقه».

9 - علم الجدل أخص من علم آداب البحث والمناظرة، لأنه يختص بمسائل أصول الفقه دون غيرها، أما علم آداب البحث والمناظرة فهو قوانين تستعمل في أي حوار حول أي مسألة علمية مهما كان العلم الذي تنتمي إليه من بين العلوم الشرعية.

10 - وكما يفترق علم الجدل عن علم آداب البحث والمناظرة فهو يفترق كذلك عن علم الخلاف، بحيث إن هذا الأخير يختص بدراسة المسائل الفقهية الفرعية المختلف فيها بين فقهاء المذاهب خاصة، بينما يختص الجدل بدراسة مسائل الأصول وكيفية دوران النزاع بين الأصوليين في شأن المسائل المتنازع فيها منها؛ هذا من حيث الموضوع، أما من حيث المنهج فالعلمان يسيران على نفس القواعد لأنهما ينبعان من مشكاة واحدة وقد دعت إلى نشأتهما وتطورهما أسباب مشتركة، ولذلك كانا يسيران جنبًا إلى جنب خلال تاريخهما الطويل.

11 - يقوم الجدل عند الأصوليين على أسس منهجية ثلاثة، هي: النظر العقلي، والحد أو التعريف، والاستدلال.

12 - وقد عَرّفْتُ النظر العقلي في أصول الفقه بأنه «البحث الفكري والتأمل العقلي في الأدلة لاستخلاص القواعد الأصولية، وتحقيقها، ودفع ما قد ينقضها، وبيان حدودها، ومجال عمل كل منها.. وقد اشترط الأصوليون لسلامة النظر العقلي وتحقيقه لنتائجه : أن يكون الذي يمارس هذا النظر مكتمل الإدراك العقلي، وأن ينصب نظره على دليل علمي سليم ولا يتعلق بشبهة أو مغالطة، وأن يكون عارفًا بطرق دلالة الأدلة على معانيها، وأخيرًا أن يوجه النظر إلى ما يكون موضع اختلاف الأنظار وتباين الآراء ولا يتم إهداره في ما هو محل اتفاق من البدهيات والمسلمات.

13 - أما الحد أو التعريف فالمراد به، الكشف عن طبيعة المعرف وبيان خصائصه التي تكشف عن حقيقته وتميزه عن غيره، والحد والتعريف بمعنى واحد، غاية ما هنالك أن القدامى من الأصوليين وحتى المتأخرين منهم جروا على إطلاق لفظ الحد، في حين أن المحدثين والمعاصرين أصبحوا يفضلون إطلاق مصطلح التعريف، ولا مشاحة في الاصطلاح، ما دام المعنى متفقا عليه.. وقد اشترط الأصوليون لصحة الحد أو التعريف : أن يكون مطردًا ومنعكسًا أو كما عبر بعضهم جامعا مانعا، وأن يتم اجتناب الغموض ومظنته فيه، وألا يتوقف فهم التعريف على معرفة سابقة بالمعرف.. وقد جرى الأصوليون على منهج واضح في بناء التعريفات يقوم أساسًا على : الجمع بين اللغة والاصطلاح، والاحتراز في التعريف، نقد التعريفات المخالفة.. أما أنواع التعريفات كما استخلصتها من استقراء كتب الأصول فهي: التعريف بالتمييز، والتعريف بالضد أو التضاد، والتعريف بالمثال، والتعريف بالتقسيم.

14 - أما الأساس الثالث من بين أسس المنهج الجدلي عند الأصوليين، وهو الاستدلال، فالمراد به إقامة الدليل على صحة الدعوى، وقد سماه بعض الأصوليين «التقريب»، وعرفوه بأنه «سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب . .» والأدلة التي استخدمها الأصوليون في الاستدلال لآرائهم هي إما أدلة نقلية من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو عمل الصحابة أو مألوف العرب في الخطاب، أو أدلة عقلية وقد ذ كرت منها في هذا البحث مقرونة بأمثلتها التطبيقية من واقع

البحث الأصولي : الملازمة، والسبر والتقسيم، وقياس الأولى، وقياس المختلف فيه على المتفق عليه، وقياس التمثيل، والاستدلال بحكم الكل على الجزء، وقياس العكس.

15 - ذلك عن منهج الأصوليين في الجدل، أما طريقتهم العملية، فتجرى على عدد من المراحل، فهذه الطريقة لها ميزة أساس أو طابع عام، وهي أن الأصوليين يستوفون عادة كافة المسائل الخلافية في أصول الفقه بالطريقة الجدلية، وهي في الحقيقة طريقتان: طريقة المتقدمين القائمة على إيراد أدلة أو اعتراضات المخالفين وكل دليل أو اعتراض مقرون بما يرد عليه أو يجيب عنه، وميزة هذه الطريقة أنها أيسر للفهم.. وطريقة المتأخرين التي تقوم على إيراد الأدلة أو الاعتراضات مجتمعة متتابعة بعضها إثر بعض، ثم إيراد الأجوبة التي ترد عليها كذلك مجموعة بعضها إثر بعض، وميزة هذه الطريقة أنها أكثر اختصارًا إلا أنها ليست ميسورة مثل الأولى.

16 - يقوم الجدل في كل مراحله وفي كلتا طريقتي المتقدمين والمتأخرين على السؤال والجواب المتبادلين بين المستدل والمعترض، والسؤال في الجدل كما عرفه ابن عقيل «هو الذي يقصد به نقل الخصم عن مذهبه بطريق المحاجة»، أما الجواب فهو كما عرفه الجويني «الخبر المضمن بمعنى السؤال..» والسؤال والجواب في الجدل الأصولي، أربعة أنواع: السؤال عن المذهب والجواب عنه، السؤال عن الدليل والجواب عنه، السؤال عن وجه دلالة الدليل والجواب عنه، السؤال على وجه الاعتراض والقدح والجواب عنه، وهذا النوع الأخير يرد بصور متعددة، منها: الاستفسار، المنع، النقض، المعارضة، القلب، الإلزام، القول بالموجب.

17 - وكما أن للجدل بداية فإن له نهاية، وهذه النهاية تحصل بعجز أحد المتجادلين عن الاستمرار ويسمى هذا انقطاعًا، وقد عرفه الباجي بأنه «عجز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله...»، وهذا الانقطاع له صور كثيرة، وهو إما أن يكون انقطاعًا من المستدل وهو المسئول الذي توخه الاعتراضات إلى دعاواه وأدلته، أو يكون انقطاعًا من السائل وهو المعترض، أو يحدث هذا الانقطاع من

الطرفين، وقد تناولت بالتفصيل والتحليل مجموعة من صور الانقطاع، وهي : الانقطاع بالمكابرة، الانقطاع بمناقضة المذهب، الانقطاع بالمشاغبة، الانقطاع بالاستفسار، الانقطاع بالرجوع إلى التسلي، الانقطاع بجحد المذهب، الانقطاع بالمسابة.

18 - من أبرز صور الانقطاع وأشهر أنواعه: الانتقال، وهو أن يترك أحد المتجادلين ما هو فيه من استدلال أو جواب قبل أن يتمه وينتقل منه إلى غيره، فيكون ذلك دليلًا على عجزه وانقطاعه عما كان فيه؛ وهو إما أن يكون انتقالا محمودًا فلا يكون انقطاعًا، أو يكون انتقالًا مذمومًا فيعتبر انقطاعًا، وهذا النوع الثاني قد يرد بعدة صور: انتقال من دليل إلى آخر، انتقال من مذهب إلى مذهب أو من جواب إلى جواب، انتقال من ترجيح إلى ترجيح، انتقال من اعتراض إلى غيره.

19 - عادة ما ينتهي الجدل في المسائل الأصولية إلى نتيجة علمية من نوع ما، وقد تبين لي من استقراء هذه النتائج، أن الجدل الأصولي عادة ما يفضي إلى: الوصول إلى الحق في المسألة المختلف فيها، تصحيح الأقوال المنسوبة إلى الأئمة والعلماء، تصحيح الأقوال الظاهر ضعفها، التوصل إلى تقرير القواعد الأصولية، بيان أسباب الاختلاف، تحرير موضع النزاع والجمع بين الآراء ما أمكن، تنقيح الأدلة التي يجري الاستدلال بها تنقيحًا علميًا، حسم النزاع في المسائل التي لم يقع الاختلاف فيها حقيقة، التفصيل في المسائل المختلف فيها وعدم الحكم عليها جملة، الكشف عن الأصول التاريخية لنشأة بعض المسائل والآراء فيها.

20 - الجدل الأصولي منهج علمي رصين يبتغى به أساسًا الوصول إلى الحق والتعاون لإظهاره، ولذلك فهو لا يتوفر فحسب على الأسس والطريقة وإنما يمتاز أيضًا بآدابه الخاصة الفريدة التي يطلب من كل مجادل أن يتحلى بها، وهذه الآداب إما أن تتعلق بشخصية المجادل، أو بالعلاقة بين المتجادلين، أو بموضوع الجدل، أو بأسلوب الجدل.

21 - فأما الآداب التي تتعلق بشخصية المجادل، فهي : القصد إلى إظهار

الحق والتقرب به إلى اللّه، التواضع، المرونة الفكرية والاستعداد لتقبل الحق عند ظهوره، التمييز بين مراتب من يجادلهم، عدم التسامح مع المخالف فيما يتعلق بالحق، التيقظ لكلام المخالف وتفهمه جيدا، التخلي عن التعصب لوجهة النظر السابقة في الموضوع.

22 - وأما الآداب التي تتعلق بالعلاقة بين المتجادلين، فهي: احترام بعضهما البعض وعدم استصغار أحدهما للآخر، الرغبة المشتركة في تبادل الرأي والتعاون لإظهار الحق، توفر الحرية الفكرية لكلا الطرفين، تكيف المتحدث مع مستوى المستمع، عدم مؤاخذة المخالف فيما يزل به ولا يقصده، تنبيه كل منهما الآخر إلى ما يقع في كلامه من متناقضات، صبر كل منهما على الآخر حتى يتم كلامه، صدق كل منهما في ما يحكيه من مذهب الآخر.

23 - أما موضوع الجدل، فإن الآداب التي تتعلق به هي: المعرفة بموضوع الجدل، أن يكون هذا الموضوع محل إشكال، أن تكون مشكلته المتنازع حولها محددة بدقة.

24 - وفيما يتعلق أخيرا بأسلوب الجدل، فإن له هو الآخر آدابه الخاصة التي تتعلق به، وهي: الإلتزام بإيراد ما يحتاج إليه في الجدل فقط، التمسك بأقوى الأدلة، ضرورة التثبت في الكلام، التقيد بالقول المهذب، التزام الطرق المنطقية السليمة في الجدل، التحرز من استعمال الحيل والمغالطات.

25 - للجدل الأصولي تطبيقات كثيرة، وقد استقرأت التطبيقات التي ذكرها الأصوليون في مؤلفاتهم الجدلية خاصة والأصولية الشاملة عامة، فوجدتها اعتراضات مقرونة بأجوبتها تدور كلها حول الأدلة المستعملة في الاحتجاج لما يراه كل أصولي من رأي في مسألة ما من مسائل أصول الفقه، وقد رأيت تقسيمها إلى أربعة أنواع : اعتراضات حول الاستدلال بالكتاب، اعتراضات حول الاستدلال بالسُّنَّة، اعتراضات حول الاستدلال بالقياس، واعتراضات حول الاستدلال ببقية الأدلة الشرعية وهي الإجماع وقول الصحابي والاستصحاب ومفهوم الموافقة «فحوى الخطاب» ومفهوم المخالفة «دليل الخطاب»، وما من اعتراض إلا وله جواب يرد به عليه.

26 - أما الاعتراضات التي ترد على الاستدلال بالكتاب فهي ترجع إلى ستة أنواع :

- فهي إما اعتراضات من جهة أن المستدل بالآية القرآنية على معنى ما لا يقول بدلالتها أصوليًا على ذلك المعنى.

- أو اعتراضات بالتسليم بموجب الآية أصوليا لكن مع المنازعة في مقتضاها الذي تدل عليه عمليا.

- أو اعتراضات من جهة أن الدليل الذي أخذ به المستدل يأخذ به المعترض كذلك ولكن يستخرج منه معنى آخر غير المعنى الذي استخرجه المستدل.

- أو اعتراضات من جهة اختلاف القراءات حيث يأخذ المستدل بالآية على قراءة ما، ويأخذ المعترض بالآية نفسها لكن على قراءة ثانية قد تفيد معنى غير معنى الأولى.

- أو اعتراضات من جهة النسخ، حيث يستدل المدعي بآية ما، فيعترضه المخالف بأنها منسوخة أو تتضمن معنى منسوخا.

- أو اعتراضات من جهة التأويل، حيث يستدل المدعي بآية لمعنى ما، فيؤول المعترض الآية لمعنى آخر مباين.

27 - وأما الاعتراضات التي ترد على الاستدلال بالسنة :

- فهي إما اعتراضات من جهة الطعن في الإسناد.

- أو اعتراضات على الاستدلال بمتن السنة، وهي اعتراضات لا تختلف عن تلك التي يتوجه بها على الاستدلال بالكتاب.

- أو اعتراضات على الاستدلال بالسنة الواردة على سبب.

- أو اعتراضات على الاستدلال بأفعال النبي ﷺ.

28 - وأما الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالقياس، فهي كثيرة ومتنوعة، وقد حصرتها بعد الاستقراء في أربعة أنواع :

- فهي إما اعتراضات على الاستدلال به من جهة حجيته.

- أو اعتراضات على جملة أركان القياس.

- أو اعتراضات على العلة من جهة التأثير.

- أو اعتراضات عليها من جهة الطرد.

29 - أما بقية الأدلة الشرعية فترد عليها اعتراضات قليلة مقارنة بالاعتراضات التي ترد على الاستدلال بالأدلة السابقة.

فيرد على الاستدلال بالإجماع : اعتراضات من جهة الحجية، ومن جهة المطالبة بتصحيحه، ومن جهة نقل الخلاف عن بعض المجتهدين..

ويرد على الاستدلال بقول الصحابي: الاعتراض بتقديم القياس عليه، أو الاعتراض عليه بنقل الخلاف عن غيره من الصحابة..

وأما الاستدلال باستصحاب الحال فيرد عليه: الاعتراض بمعارضته بمثله، أو الاعتراض بنقل المسألة إلى حكم جديد غير البراءة الأصلية بدليل.

أما فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة، فيرد عليه من الاعتراضات : الاعتراض من جهة المطالبة بتصحيح المعنى الذي يقتضي أولوية الفرع على الأصل، والاعتراض بالقول بموجب الأولوية، والاعتراض بالإبطال، والاعتراض بالمطالبة بحكم الأولوية، والاعتراض بجعل الأولوية حجة على المستدل، والاعتراض بمقابلة دعوى الأولوية بما يسقطها..

وأخيرًا فإن دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة يرد على الاستدلال به هو الآخر من الاعتراضات: الاعتراض برده ومنع الاحتجاج به، معارضته بمنطوق أو فحوى منطوق، الاعتراض عليه بتأويل الوصف المستدل به.

ثانيا: آفاق البحث:

إن هذا البحث ما هو في الحقيقة إلا بداية أو مفتاح لبحوث أخرى ظهرت معالمها إثر الانتهاء من دراسة هذا الموضوع، ويمكن أن نؤشر هنا على بعض الموضوعات التي يمكن أن تتخذ مجالًا للبحوث العلمية من قبل الباحثين مستقبلًا:

1 - ظهرت مجموعة من الدراسات التي تناولت البحث في موضوع «الجدل في القرآن الكريم» حيث أحاطت بالموضوع من جميع جوانبه تقريبًا، لكن بالمقابل لم نقف على كتاب أو رسالة أو بحث متعلق بالجدل في السنة النبوية الشريفة، فهذا موضوع مهم جدًّا يكتسي أهمية بالغة، ويتطلب أن ينهض باحث أو مجموعة

من الباحثين لدراسته من جوانبه المختلفة.

2 - كتب علماء الأصول مجموعة من الكتب الخاصة بالجدل، وقد عرضنا للحديث عنها بصورة مختصرة جدًا في الباب التمهيدي، وهذه الكتب تحتاج هي ذاتها إلى دراسات علمية خاصة بكل منها، فيمكن لمجموعة من الباحثين أن يتناول كل منهم موضوعًا من الموضوعات الآتية مثلًا: «الجدل عند إمام الحرمين» أو «الجدل عند الشيرازي» أو «الجدل عند الباجي» أو «الجدل عند ابن عقيل» أو «الجدل عند الطوفي»...

3 - معلوم أن اليونان كان عندهم منهج في الجدل، وهذا المنهج انتقل إلى العالم الإسلامي عندما ترجم المسلمون كتب اليونان بداية من عصر المأمون الخليفة العباسي، فهل كانت للجدل الأصولي علاقة بالجدل اليوناني وهل تأثر الأصوليون المسلمون في كتاباتهم الجدلية بكتابات اليونانيين الجدلية، وخاصة منها مؤلفات أرسطو؟ أم أن الأصوليين المسلمين لهم منهجهم المستقل الذي لا علاقة له بمنهج اليونان؟ إن هذا التساؤل جدير بالطرح، ويتطلب أن يقوم باحث أو مجموعة من الباحثين بدراسة هذا الموضوع، ويمكن أن يتم تناوله تحت عنوان «علاقة الجدل الأصولي بالجدل الأرسطي أو اليوناني»، بحيث يكون البحث مقارنا بين المنهجين.

4 - هناك العديد من كتب الأصوليين في الجدل لا تزال مخطوطة وبعيدة عن أن تتناولها أيدي الباحثين المهتمين، وهذا يتطلب أن يتجرد مجموعة من طلاب العلم والباحثين في الدراسات العليا الشرعية للبحث عن هذه المخطوطات في مظانها ومحاولة الحصول عليها بنسخها المتعددة - إن وجدت - ثم دراستها دراسة علمية، بحيث يتم تسجيلها كرسائل جامعية للحصول على الماجستير أو الدكتوراه في شكل «تحقيق ودراسة»، ويمكن أن نشير هنا مثلًا إلى كتاب «المنتحل في الجدل» لأبي حامد الغزالي، «المنقذ من الذلل في مسائل الجدل» لعبد العزيز النسفي، و«الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل»، لفخر الدين الرازي، و«منهاج العمل في صناعة الجدل» لأبي عبد اللّٰه اللآردي، و«كتاب المناظرات في الأسئلة والاعتراضات على أنواع الاستدلالات» لابن المعمار

البغدادي، و«القوانين الجلية في الاصطلاحات الجدلية»، لابن الجزري، وغيرها من الكتب التي لم تطبع بعد من مؤلفات الأصوليين في الجدل.

5 - يعيش عالمنا المعاصر صراعًا حادًا بين مختلف الاتجاهات الدينية أو الفكرية أو السياسية، وهذا الصراع كثيرًا ما يخرج عن طابعه المهذب ليتحول إلى حروب مستعرة، وهو ما يجعله لا ينتهي في العادة إلا إلى مزيد من الأحقاد والعداوات؛ لذلك كان الإنسان المعاصر - أفرادا وجماعات - بحاجة إلى منهج الحوار وتبادل الرأي حول المسائل التي هي موضع خلاف حتى يمكن الوصول إلى تقارب وجهات النظر في شأنها، وفي هذا الإطار يمكن الاستفادة من دراسة منهج الجدل عند الأصوليين، وخاصة الآداب التي حددوها للجدل، في وضع منهج معاصر للحوار يكون كفيلًا بتحقيق النقاشات والحوارات لنتائجها المرجوة، وهنا يمكن لباحث ما أن يتناول موضوعًا بعنوان «منهج الجدل الأصولي وعلاقته بالحوار المعاصر» أو بأي عنوان آخر يختاره.

تلك بعض الآفاق العلمية التي تحيل إليها هذه الرسالة، يمكن للباحثين في علم أصول الفقه ارتيادها وتناولها بالبحث والدراسة.

وفي الختام أسال اللَّه عز وجل أن يتقبل مني هذا العمل وأن ينفع به المسلمين عامة وطلبة العلوم الشرعية خاصة، وله سبحانه عز وجل الحمد والثناء في البدء والختام، ومنه وحده رجاء الثواب الجزيل يوم القيامة، إنه عز وجل خير مسؤول وأعظم مأمول.

وصل اللَّهم وسلم وبارك على عبدك ونبيك محمد وعلى اللَّه وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين.

* * *

الفهارس العامة

أولا: فهرس الآيات القرآنية
ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية
ثالثا: فهرس الآثار
رابعا: فهرس الأشعار
خامسا: فهرس المصطلحات
سادسا: فهرس القواعد والمسائل الأصولية
سابعا: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية
ثامنا: فهرس الأعلام
تاسعا: فهرس الكتب المذكورة في المتن
عاشرا: قائمة المصادر والمراجع
حادي عشر: فهرس الموضوعات

أولًا: فهرس الآيات القرآنية

- سورة البقرة (2) -

- سورة آل عمران (3) -

- سورة النساء (4) -

- سورة المائدة (5) -

- سورة الأنعام (6) -

- سورة الأعراف (7) -

- سورة الأنفال (8) -

- سورة التوبة (9) -

- سورة يونس (10) -

- سورة يوسف (12) -

- سورة الرعد (13) -

- سورة إبراهيم (14) -

- سورة الحجر (15) -

- سورة النحل (16) -

- سورة الإسراء (17) -

- سورة الكهف (18) -

- سورة طه (20) -

- سورة الأنبياء (21) -

- سورة الحج (22) -

- سورة النور (24) -

- سورة الفرقان (25) -

- سورة الشعراء (26) -

- سورة القصص (28) -

- سورة العنكبوت (29) -

- سورة الأحزاب (33) -

- سورة يس (36) -

- سورة الصافات (37) -

- سورة ص (38) -

- سورة الزمر (39) -

- سورة غافر (40) -

- سورة فصلت (41) -

- سورة الشورى (42) -

- سورة الزخرف (43) -

- سورة الأحقاف (46) -

- سورة محمد (47) -

- سورة الحجرات (49) -

- سورة الطور (52) -

- سورة القمر (54) -

- سورة الواقعة (56) -

- سورة المجادلة (58) -

- سورة الجمعة (62) -

- سورة المنافقون (63) -

- سورة الطلاق (65) -

- سورة القيامة (75) -

- سورة عبس (80) -

- سورة الغاشية (88) -

- سورة البلد (90) -

- سورة الزلزلة (99) -

ثانيًا: فهرس الأحاديث النبوية

-أ-

- ت -

- ث -

- ج -

- خ -

- د -

- ذ -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

ثالثًا: فهرس الآثار

- أ -

- ت -

- ج -

- ر -

- ط -

- ع -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- هـ -

- و -

رابعًا : فهرس الأشعار

- أ -

خامسًا: فهرس المصطلحات

- أ -

- خ -

- د -

- س -

- ش -

- ط -

- ظ -

- ع -

- ف -

- ق -

- ك -

- م -

- ن -

سادسًا: فهرس القواعد والمسائل الأصولية

- الحكم -

- الكتاب والسنة ودلالاتهما -

- البيان -

- الإجماع -

- القياس -

- بقية الأدلة -

- الاجتهاد -

- التعارض والترجيح -

سابعا: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية

- الطهارة -

- الصلاة -

- الزكاة -

- الصوم -

- الحج -

- الأطعمة والأشربة -

- البيوع -

- المعاملات المدنية -

- الزواج -

- الطلاق والعدة -

- الميراث -

- الحدود والكفارات والشهادات -

- العلاقات بين المسلمين -

- العلاقات بين المسلمين وغيرهم -

ثامنا: فهرس الأعلام

- أ -

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

تاسعًا: فهرس الكتب المذكورة في المتن

- أ -

- ج -

- ح -

- خ -

- ر -

- س -

- ش -

- ض -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- و -

عاشرا: قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

(أ)

1 - الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، لعبد اللّه بن محمد بن الصديق الغماري علق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب، ط: 1، عالم الكتب، بيروت 1405 هـ - 1985 م.

2 - أبجد العلوم المسمى بالوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن خان القنوجي البخاري (1248 - 1307 هـ)، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية - بيروت، 1978 م.

3 - الإبهاج في شرح المنهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت: 756 هـ) وابنه تاج الدين (ت: 771 هـ) تحقيق: جماعة من العلماء دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

4- أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي، مقارنة بأبي حامد الغزالي، لمصطفى بن صالح باجو رسالة ماجستير بجامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة، (1413 هـ - 1993 م).

5 - اتجاهات النظر العقلي في الدين عند مفكري الإسلام، لعلي عبد الفتاح أحمد المغربي مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1988 م.

6 - آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة لأحمد بن محمد عمر الأنصاري ط: 1 مكتبة الرشد - الرياض، 1416 هـ - 1996 م.

7 - إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي (ت: 474 هـ) تحقيق عبد المجيد تركي، ط: 2 دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415 هـ - 1995 م.

8 - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت: 634 هـ) تحقيق الدكتور سيد الجميلي ط: 2 دار الكتاب العربي - بيروت، 1406 هـ - 1986 م.

9 - الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي حققه وراجعه لجنة من العلماء، ط ا، دار الحديث، القاهرة، 1404 هـ - 1984 م.

10 - أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (305 - 370 هـ) تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1405 هـ.

11 - الأخلاق الإسلامية وأسسها، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ط: 2، دار القلم - دمشق، 1407 هـ - 1987 م.
12 - آداب البحث والمناظرة، لمحمد الأمين الشنقيطي نشر: مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ومكتبة العلم بجدة، بدون تاريخ.
13 - أدب الاختلاف في الإسلام، لطه جابر فياض العلواني ط: 1 سلسلة كتاب الأمة - قطر 1403 هـ - 1983 م.
14 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: 1255 هـ) دار الكتب العلمية - بيروت.
15 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف الجويني (ت: 478 هـ) تحقيق: أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت (لبنان)، ط: 1، 1405 هـ - 1985 م.
16 - إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، للإمام محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية الدمشقي دراسة وتحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا ط: 1 1417 هـ - 1997م دار الفكر - دمشق.
17 - استخراج الجدل من القرآن الكريم، للشيخ ناصح الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن نجم بن عبد الوهاب الأنصاري، المعروف بابن الحنبلي (554 - 634 هـ) تحقيق محمد صبحي حسن حلاق، مؤسسة الريان - بيروت، ط: 1، 1413 هـ - 1993 م.
18 - استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، لعياض بن نامي السلمي، نشر: المؤلف الرياض، ط: 1، سنة: 1418 هـ.
19 - الإسلام والعلمانية، ليوسف القرضاوي مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 4، 1417 هـ.
20 - الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي دراسة وتحقيق وتعليق: محمد علي فركوس ط: 1، المكتبة المكية - مكة المكرمة 1416 هـ - 1996 م.
21 - أصول الخطاب الفلسفي لمحمود يعقوبي الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية بدون تاريخ.
22 - أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: 349 هـ) حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية

بحيدرأباد الدكن، الهند، تصوير دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
23 - أصول الفقه الإسلامي، لمحمد الزحيلي مطبعة جامعة دمشق 1395 هـ - 1975م.
24 - أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري ط: 1، دار القلم، بيروت، 1407 هـ - 1987 م.
25 - أصول الفقه تاريخه ورجاله لشعبان محمد إسماعيل ط: 1 دار المريخ - الرياض.
26 - أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني ط: 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1416 هـ - 1996 م.
27 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية (691 - 751 هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، 1973 م.
28 - أقرب الموارد إلى فصح العربية والشوارد لسعيد الخوري الشرتوني مطبعة مرسلي اليسوعية ببيروت، سنة 1889 م.
29 - الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (150 - 204 هـ) ط: 2، دار المعرفة - بيروت، 1393 هـ - 1973 م.
30 - الإمام الجويني، لمحمد الزحيلي في سلسلة أعلام المسلمين (26)، ط: 1، دار القلم - دمشق، 1406 هـ - 1986 م.
31 - الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد للدكتور أحمد نحراوي عبد السلام الإندونيسي، ط: 1، القاهرة، 1408 هـ - 1988 م، بدون اسم الناشر.
32 - الإمام الشيرازي: حياته وآراؤه الأصولية لمحمد حسن هيتو ط: 1، دار الفكر، دمشق، 1400 هـ - 1980 م.
33 - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لإسماعيل باشا ابن محمد أمين بن مير سليم دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ - 1993 م.

(ب)

34 - البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي (745 - 794 هـ) قام بتحرير أجزائه ومراجعتها جمع من العلماء، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط: 2، 1413 هـ - 1992 م.

35 - البداية والنهاية، لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفدا (ت: 774 هـ)، مكتبة المعارف - بيروت، بدون تاريخ.
36 - بذل النظر في الأصول لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت: 552 هـ) حققه وعلق عليه محمد زكي عبد البر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط: 1، 1412 هـ - 1992 م.
37 - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف الجويني (ت: 478 هـ) تحقيق وتقديم وفهرسة الدكتور عبد العظيم الديب ط: 2 دار الوفاء - المنصورة مصر 1412 هـ - 1992 م.
38 - البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد بن يعقوب الفيروزأبادي (729 - 817 هـ)، تحقيق: محمد المصري، ط: 1، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، 1407 هـ.

(ت)

39 - تاج العروس من جواهر القاموس، لأبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1966 م.
40 - تاريخ بغداد، لأبى بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي مطبعة الخانجي، القاهرة، 1349 هـ.
41 - تاريخ التشريع الإسلامي، لمحمد الخضري، دار اشريفة - الجزائر بدون تاريخ.
42 - تاريخ الجدل، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون تاريخ.
43 - تاريخ الفقه الإسلامي، لعمر سليمان الأشقر قصر الكتاب - البليدة بدون تاريخ.
44 - تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة دار الفكر العربي - القاهرة، بدون تاريخ.
45 - تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، لعبد القادر بن شيخ بن عبد اللّه العيدروسي (978 - 1037 هـ)، ط: 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1405هـ.
46 - التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي الشيرازي (ت: 476 هـ) شرح وتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، ط: 1، دار الفكر - دمشق 1400 هـ - 1980 م.
47 - تجديد المنهج في تقويم التراث، للدكتور طه عبد الرحمن، ط: 1، المركز الثقافي العربي - بيروت.

48 - التحرير والتنوير، للإمام محمد الطاهر بن عاشور الدار التونسية للنشر - تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، 1984 م.
49 - التحصيل من المحصول لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت: 682 هـ) دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، ط: 1، بيروت، مؤسسة الرسالة.
50 - التحقيق في أحاديث الخلاف، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (508 - 597 هـ) تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415 هـ.
51 - تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، خرج أحاديثه وعلق عليه يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط: 2، عالم الكتب، بيروت 1406 هـ - 1986 م.
52 - تذكرة الحفاظ، لأبى عبد اللّه شمس الدين محمد الذهبي (748ت: هـ/ 1374 م) دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
53 - التشريع والفقه في الإسلام، تاريخا ومنهجا، لمناع القطان مؤسسة الرسالة - بيروت.
54 - التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، لعبد اللطيف عبد اللّه بن عزيز البرزنجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1413 هـ - 1993 م.
55 - التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (740 - 816 هـ) حققه وقدم له ووضع فهارسه: إبراهيم الأبياري القاهرة دار الريان للتراث، بدون تاريخ.
56 - تفسير البغوي، المسمى (معالم التنزيل)، لأبى محمد الحسين بن مسعود الفراء الشافعي البغوي (ت: 516 هـ) إعداد وتحقيق خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، ط: 2، دار المعرفة، بيروت 1407 هـ - 1987 م.
57 - تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات ط: 1 دار الكتب العلمية، بيروت 1416 هـ - 1996 م.
58 - تفسير المراغي، للشيخ أحمد مصطفى المراغي دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
59 - التقريب والإرشاد «الصغير»، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت: 403 هـ) قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد ط: 2 مؤسسة الرسالة -

بيروت 1418 هـ - 1998 م.
60 - التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف الجويني (ت: 478 هـ) تحقيق الدكتور عبد اللّه جولم النيبالي وشبير أحمد العمري مكتبة دار الباز - الرياض، ط: 1، 1417 هـ - 1996 م.
61 - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت: 403 هـ) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط: 3، 1414 هـ / 1993 م.
62 - التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسين الكلوذاني الحنبلي (ت: 510 هـ) تحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة (ج: 1 و2)، والدكتور محمد بن علي بن إبراهيم (ج: 3 و4)، ط: 1، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1405 هـ - 1985 م.
63 - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق ط: 3، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، 1386 هـ - 1966 م، توزيع مكتبة النهضة المصرية.
64 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد اللّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (368 - 463 هـ) تحقيق: محمد التائب، سعيد أعراب نشر وزارة الأوقاف المغربية توزيع مكتبة الأوس بالمدينة المنورة (د ت)
65 - تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي لشعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.
66 - تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (282 / 370 هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين مراجعة الأستاذ محمد على النجار الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.
67 - التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (ت: 1031 هـ) تحقيق: محمد رضوان الداية ط: 1 دار الفكر - دمشق.

(ج)

68 - جامع الأصول من أحاديث الرسول لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد القادر الأرنؤوط، ط: 2، دار الفكر - بيروت، 1403 هـ/ 1983 م.
69 - الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد اللّه محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671 هـ)

تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني ط: 2 دار الشعب - القاهرة 1392 هـ/ 1972م.
70 - الجدل على طريقة الفقهاء، لأبي الوفا علي بن عقيل بن محمد الحنبلي البغدادي الظفري المعروف بابن عقيل (ت: 513 هـ)، تحقيق: جورج المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، بدون تاريخ.
71 - الجدل في القرآن الكريم فعاليته في بنا العقلية الإسلامية لمحمد التومي شركة الشهاب - الجزائر، بدون تاريخ.
72 - جماع العلم للإمام محمد بن إدريس الشافعي تعليق وتحقيق: أحمد محمد شاكر خرج أحاديثه: عبد الرؤوف عبد الحنان ط: 1، دار الفتح - الشارقة (الإمارات العربية المتحدة)، 1416 هـ/ 1995 م.
73 - الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن أبي الوفا محمد بن أبي الوفا القرشي (696 - 775 هـ)، نشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، بدون تاريخ.

(ح)

74 - الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: 189 هـ) تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري ط: 3، عالم الكتب - بيروت، 1403 هـ.
75 - الحدود في الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (: 474 هـ) تحقيق: نزيه حماد، ط: 1، مؤسسة الزعبي، بيروت، 1392 هـ/ 1972 م.
76 - حقيقة الخلاف بين المتكلمين، لأستاذنا الدكتور علي عبد الفتاح المغربي عليه رحمة اللّه ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1414 هـ/ 1994 م.
77 - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد اللّه الأصبهاني (ت: 430 هـ)، ط: 4، دار الكتاب العربي - بيروت، 1405 هـ.
78 - الحوار في القرآن، لمحمد حسين فضل اللّه دار الصديقية - الجزائر، بدون تاريخ.

(د)

79 - الدارس في تاريخ المدارس، لعبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت: 978 هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط: 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1410 هـ.
80 - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي، المعروف بابن حجر العسقلاني (773 - 852 هـ) تحقيق الدكتور محمد عبد المعيد خان، ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرأباد (الهند)، 1972 م.

81 - دلائل التوحيد، للشيخ محمد جمال الدين القاسمي (ت: 1332 هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس - بيروت، ط: 1، 1412 هـ/ 1991 م.
82 - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1398 هـ/ 1978 م.

(ر)

83 - الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204 هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
84 - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت: 1270 هـ) إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة بدون تاريخ.
85 - روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (541 - 620 هـ)، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، دار العاصمة - الرياض، ط: 6، 1414 هـ/ 1993 م.

(س)

86 - السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ط: 1 دار الفكر - دمشق، 1408 هـ - 1988 م.
87 - سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي (ت: 748 هـ/ 1347 م)، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ط: 1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1413 هـ.
88 - السيرة النبوية، لابن هشام الأنصاري، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
89 - السيرة النبوية الصحيحة لأكرم ضياء العمري ط: 1، مكتبة العبيكان - الرياض (السعودية)، 1416 هـ.1996 م.

(ش)

90 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي المعروف بابن العماد الحنبلي (1032 - 1089 هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

91 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت: 684 هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: 1، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، 1393 هـ - 1973 م.
92 - شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت: 972 هـ) تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد مكتبة العبيكان - الرياض، 1413 هـ - 1993 م.
93 - شرح اللمع لأبى إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزأبادي الشيرازي (ت: 476 هـ) تحقيق: عبد المجيد تركي ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408 هـ/ 1984 م.
94 - شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي (ت: 716 هـ) تحقيق: الدكتور عبد اللّٰه بن عبد المحسن التركي، بيروت مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1407 هـ/ 1987 م.
95 - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي (ت: 505 هـ) تحقيق: حمد عبيد الكبيسي، ط: 1، وزارة الأوقاف - بغداد.

(ص)

96 - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، لإسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين، بيروت، ط: 3، 1404 هـ - 1984 م.

(ض)

97 - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني دار القلم - دمشق.

(ط)

98 - طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي علي (ت: 521 هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.
99 - طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (779-851هـ) تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، ط: 1، عالم الكتب - بيروت، 1407 هـ.
100 - طبقات الشافعية الكبرى، لأبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي

السبكي (727 - 771 هـ) تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط: 2، دار هجر - الجيزة (القاهرة)، 1992 م.
101 - طبقات الفقهاء لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي الشيرازي (393 - 476 هـ) تحقيق خليل الميس، دار القلم - بيروت، بدون تاريخ.

(ع)

102 - العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، لأبي يعقوب يوسف إبراهيم الوارجلاني تحقيق وتعليق عمرو خليفة النامي، نسخة مرقونة على الآلة الكاتبة.
103 - العدة في أصول الفقه، لأبى يعلى الفراء الحنبلي، (ت: 458 هـ/ 1066 م) حققه وعلق عليه وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي، ط: 1، طبع المحقق، السعودية، 1410 هـ/ 1990 م.
104 - علم الجذل في علم الجدل، لنجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي (ت: 716 هـ) تحقيق فولفهارت هاينرشس، سلسلة النشرات الإسلامية (32)، ألمانيا دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1408 هـ - 1987 م.

(ف)

105 - الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، للدكتور علي عبد الفتاح أحمد المغربي ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1407 هـ - 1986 م.
106 - فقه إمام الحرمين خصائصه، أثره، منزلته للدكتور عبد العظيم الديب ط: 2، دار الوفاء - القاهرة، 1409 هـ - 1988 م.
107 - الفقيه والمتفقه، لأبى بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت: 463 هـ) حققه وعلق عليه: إسماعيل الأنصاري ط: 2، دار الكتب العلمية - بيروت، 1400 هـ/ 1980 م.
108 - الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، لعبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ط: 2، دار الشروق، جدة، 1404 هـ - 1984 م.
109 - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1291 - 1376 هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1416 هـ - 1995 م.
110 - الفهرست، لمحمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت: 380 هـ) دار المعرفة - بيروت، 1398 هـ - 1978 م.
111 - في رحاب القرآن، لإبراهيم بن عمر بيوض، ج: 4، تفسير سورتي الأنبياء

والحج تحرير: عيسى بن محمد بلحاج جمعية التراث - الفرارة (الجزائر)، ط: 1، 1417 هـ/ 1997 م.

112 - فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، ط: 2، دار الفكر - بيروت، 1391 هـ - 1972 م.

(ق)

113 - القاضي البيضاوي، لمحمد الزحيلي في سلسلة أعلام المسلمين (27)، ط: 1، دار القلم - دمشق، 1408 هـ - 1988 م.

114 - القرآن ومنهج التفكير، لمحمد عبد الواحد حجازي القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط: 1، 1413 هـ - 1993 م.

115 - القرآن والنظر العقلي، لفاطمة إسماعيل محمد ط: 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، 1413 هـ - 1993 م.

116 - قواطع الأدلة في الأصول، لأبي مظفر السمعاني (426 - 489 هـ) تحقيق: محمد حسن هيتو ط: 1 مؤسسة الرسالة - بيروت 1417 هـ - 1997 م.

117 - القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام السلمي (ت: 660 هـ) تحقيق إياد خالد الطباع دار الفكر - دمشق، ط: 1، 1416 هـ - 1996 م.

(ك)

118 - الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد عبد اللّه بن قدامة المقدسي تحقيق: زهير الشاويش، ط: 5، المكتب الإسلامي - بيروت، 1408 هـ - 1988م.

119 - الكافية في الجدل لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد اللّه الجويني (ت: 478 هـ) تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ط: 2 مطبعة الحلبي القاهرة 1399 هـ/ 1979 م.

120 - كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي دار الفكر - الجزائر، بدون تاريخ.

121 - كتاب في أصول الفقه لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي (عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس الهجري) حققه: عبد المجيد تركي ط: 1 دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1995 م.

122 - كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد علي الفاروقي التهانوي ترجم نصوصه من الفارسية: عبد النعيم محمد حسنين، وحققه: لطفي عبد البديع، وراجعه: الأستاذ

أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1382 هـ - 1963 م.
123 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة مصطفى بن عبد اللّه القسطنطيني الرومي الحنفي، الشهير بالملا كاتب الجلبي (1017 - 1067 هـ) بيروت: دار الكتب العلمية، 1413 هـ - 1992 م.
124 - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: 1094 هـ/ 1683 م) قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري، ط: 2، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1413 هـ/ 1993م.
125 - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين علي بن المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ت: 975 هـ) ضبطه وفسر غريبه: الشيخ بكري حياني صححه ووضع فهارسه ومفتاحه: الشيخ صفوة السقا نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، 1413 هـ/ 1993 م.

(ل)

126 - لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين بن مكرم الإفريقي المصري المعروف بابن منظور دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
127 - لسان الميزان، لأحمد بن على بن حجر، أبي الفضل العسقلاني الشافعي (773 - 852 هـ) تحقيق: دائرة المعارف النظامية بالهند، ط: 3، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، 1406 هـ/ 1986 م.

(م)

128 - مالك: حياته وفقهه، للشيخ محمد أبو زهرة دار الفكر العربي - القاهرة، بدون تاريخ.
129 - المبدع، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد اللّه بن مفلح الحنبلي (816 - 884 هـ)، المكتب الإسلامي - بيروت، 1400 هـ.
130 - مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي الفضل علي بن الحسن الطبرسي (ت: 551 هـ) منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون تاريخ.
131 - مجمل اللغة، لابن فارس دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان ط: 1 مؤسسة الرسالة - بيروت 1404 هـ - 1984 م.
132 - محاسن الوسائل في معرفة الأوائل، لمحمد بن عبد اللّه الشبلي الدمشقي

تحقيق: محمد ألتونجي ط: 1 دار النفائس - بيروت 1412 هـ - 1992 م.
133 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي المعروف بابن عطية (481 - 546 هـ) تحقيق: المجلس العلمي بفاس، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1395 هـ - 1975 م.
134 - المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: 606 هـ) تحقيق: طه جابر فياض العلوانى ط: 2 مؤسسة الرسالة - بيروت.
135 - المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (383 - 456 هـ) تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة - بيروت، بدون تاريخ.
136 - مختصر اختلاف العلماء، لأحمد بن سلامة الطحاوي الجصاص (ت: 321 هـ) تحقيق: عبد اللّه نذير أحمد، ط: 2، دار البشائر الإسلامية - بيروت، 1417 هـ.
137 - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن بدران الدمشقي صححه وقدم له وعلق عليه: عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ.
138 - المدخل للفقه الإسلامي، لمحمد يوسف موسى دار الكتاب العربي - القاهرة سنة: 1961 م.
139 - مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية لمسعود فلوسي رسالة ماجستير غير منشورة أعدت تحت إشراف: الأستاذ الدكتور يوسف حسين أحمد المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية - باتنة (الجزائر)، 1414 هـ - 1994 م.
140 - المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس، دار صادر - بيروت، بدون تاريخ.
141 - المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: 505 هـ)، طبعه وصححه: محمد عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية - بيروت 1417 هـ.
142 - المسودة في علم أصول الفقه، لآل تيمية؛ الجد والأب والابن تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ.
143 - مشاهير علماء الأمصار، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت: 354 هـ)، تحقيق: م - فلايشهمر، دار الكتب العلمية - بيروت، 1959 م.
144 - المعجزة الكبرى القرآن، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة،

بدون تاريخ.
145 - المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (و: 260/ ت: 360 هـ) حققه وأخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالجمهورية العراقية، سنة: 1405 هـ/ 1985 م.
146 - معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة مؤسسة الرسالة - بيروت.
147 - معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، لأبي الحسين القاسم بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني، (ت: 503 هـ)، تحقيق نديم مرعشلي مطبعة التقدم العربي - بيروت، 1392 هـ/ 1972 م.
148 - معجم مفردات ألفاظ القرآن لأبي الحسين القاسم بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 503 هـ) ضبطه وصححه وخرج آياته وأحاديثه وشواهده: إبراهيم شمس الدين منشورات محمد علي بيضون ودار الكتب العلمية - بيروت.
149 - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة - استانبول، 1406 هـ - 1986 م.
150 - المعجم المفهرس لمعاني القرآن العظيم، إعداد: محمد بسام رشدي الزين، إشراف: محمد عدنان سالم ط: 1، دار الفكر - دمشق، 1416 هـ - 1995 م.
151 - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت: 395 هـ) تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، ط: 2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1392 هـ - 1972 م.
152 - المعونة في الجدل، لأبي إسحاق الشيرازي (ت: 476 هـ) تحقيق: عبد المجيد تركي ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408 هـ - 1988 م.
153 - المغني في أصول الفقه لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي (629 - 691 هـ) تحقيق: محمد مظهر بقا ط: 1، نشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة 1403 هـ.
154 - مفتاح العلوم لأبى يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت: 626 هـ)، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ط: 2، دار الكتب العلمية - بيروت، 1407 هـ - 1987 م.
155 - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد الحسيني المعروف بالشريف التلمساني دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس ط: 1

المكتبة المكية - مكة، مؤسسة الريان - بيروت، 1419 هـ - 1998 م.
156 - مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن خلدون ط: 7، دار القلم - بيروت، 1409 هـ/ 1989 م.
157 - المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد ابن عبد اللّه بن محمد بن مفلح (ت: 884 هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط: 1، مكتبة الرشد - الرياض، 1990 م.
158 - مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي لعبد المجيد تركي ترجمة: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد عبد الحليم محمود، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1406 هـ - 1986 م.
159 - مناقب الإمام الشافعي، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: 606 هـ) تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط: 1، دار الجيل - بيروت، 1413 هـ/ 1993 م.
160 - مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، لعلي سامي النشار ط: 3، دار النهضة العربية - بيروت، 1404 هـ - 1984 م.
161 - مناهج الجدل في القرآن الكريم، لزاهر عوض الألمعي طبعة مغفلة من بيانات النشر.
162 - مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي لمحمد بن الحسن البدخشي ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405 هـ/ 1984 م.
163 - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لأبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمرو، المعروف بابن الحاجب (571 - 646 هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1405 هـ - 1985 م.
164 - المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي (ت: 505 هـ) حققه وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، ط: 2، دار الفكر - دمشق، 1402 هـ - 1982 م.
165 - المنطق الفطري في القرآن الكريم لمحمود يعقوبي ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
166 - المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت: 474 هـ) تحقيق عبد المجيد تركي، ط: 1، - باريس (Maison neuve et la rose)، 1978 م وط: 2، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1987 م.
167 - منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، لقاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي

(ت: 685 هـ) ضمن الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري، علق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب، ط: 1، عالم الكتب، بيروت، 145 هـ/ 1985 م.
168 - المهذب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
169 - الموافقات في أصول الشريعة، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، شرحه وكشف مراميه وخرج أحاديثه: عبد اللّٰه دراز واعتنى بطبعه وتخريج آياته وضبط أحاديثه: إبراهيم رمضان دار المعرفة - بيروت، ط: 2، 1416 هـ/ 1996 م.
170 - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد اللّٰه شمس الدين الذهبي (784 هـ - 1347 م) تحقيق محمد علي البجاوي، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1382 هـ/ 1963 م.

(ن)

171 - النبذ في أصول الفقه، لابن حزم الأندلسي تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أحمد حجازي السقا، ط: 1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401 هـ/ 1981 م.
172 - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (813 - 874 هـ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. القاهرة، بدون تاريخ.
173 - نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لعبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي الدمشقي، المعروف بابن بدران الدمشقي ط: 1، دار ابن حزم - بيروت، ومكتبة الهدى - رأس الخيمة، 1415 هـ/ 1995 م.
174 - النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي المكتبة العلمية - بيروت بدون تاريخ.

(و)

175 - الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفا علي بن عقيل بن محمد الحنبلي البغدادي الظفري المعروف بابن عقيل (ت: 513 هـ) ج: 1: كتاب المذهب، حققه وقدم له وعلق عليه: جورج المقدسي، ط: 1، الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت.
176 - الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفا علي بن عقيل بن محمد الحنبلي البغدادي الظفري المعروف بابن عقيل (ت: 513 هـ) خمسة أجزاء تحقيق: عبد اللّٰه بن عبد المحسن التركي، ط: 1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1420 هـ/ 1999 م.

177 - الوجيز في أصول الفقه، ليوسف بن حسين الكراماستي (ت: 906 هـ) تحقيق: الدكتور السيد عبد الطيف كساب، دار الهدى، القاهرة، 1404 هـ/ 1984 م.
178 - الوصول إلى الأصول، لأبي الفتح أحمد بن علي البغدادي المعروف بابن برهان (ت: 518 هـ) تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، نشر مكتبة المعارف، الرياض.
179 - الوفيات لأبي العباس أحمد بن حسن بن علي، المعروف بابن رافع السلامي (740 - 809 هـ) تحقيق: عادل نويهض، ط: 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978 م.
180 - وفيات الأعيان، لشمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن أبى بكر المعروف بابن خلكان تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968 - 1972 م.
181 - برنامج الحديث الشريف (الكتب التسعة)، الإصدار الثاني قرص مضغوط من إنجاز: شركة صخر لبرامج الإعلام الآلي - الكويت.
182 - «التطور الدلالي للمصطلح الأصولي وأثره في اختلاف الفقهاء»، لمسعود فلوسي، بحث قدم ضمن أعمال الملتقى الدولي حول المصطلح العلمي في التراث الإسلامي، المنعقد بمقر المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية بوهران، بتاريخ: أبريل 1996 م وقد نشر البحث في مجلة (الحضارة الإسلامية) التي يصدرها المعهد المذكور، العدد الثالث، رجب 1418 هـ/ نوفمبر 1997 م.
183 - حول أسئلة الحوار والوحدة، مقال للسيد محمد محسن الأمين مجلة المنطلق - بيروت، العدد 105، ربيع الأول، 1414 هـ.
184 - القول بالموجب كأحد الأسئلة الواردة على القياس بحث لمحمد علي فركوس مجلة الموافقات - المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، السنة: 6، 1418/ 1419 هـ.
185 - معضلة المصطلح في واقعنا المعرفي مقال لعبد السلام المسدي مجلة الثقافة - الجزائر، س: 13، ع: 76، رمضان - شوال 1403 هـ، يوليو.أغسطس 1983 م.



فهرس الموضوعات


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



Al-Rushd Series of University Massage (109)

AL JADAL INDA AL OSOULIYINE

Baina Al Nazariya Wal Tatbik

Written By
PH.D Masaoud Ben Moussa Falousi
Lecturer in the Faculty Of Social
Islamic Sciences University of Batna - Algiers

Al-Rushd Publishers